

جلد چہارم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرآن نمبر

ساقی از باب حقوق

PDF BOOK COMPANY

مدد، مشاورت، تجاویز اور شکایات:

Muhammad Husnain Siyalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120123

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224



زندگی آمیز اور زندگی آموز ادب کا نمائندہ

نقوش قرآن نمبر

شمارہ نمبر ۱۴۶

۶۲۰۰۱

مدیر: جاوید طفیل

بانی: محمد طفیل

خط و کتابت کا پتہ

فون: ۴۲۲۹۵۱۶-۴۲۵۳۵۲۵

۴۳۱۱۲۹۱

فیکس: ۴۲۲۹۳۸۹-۴۲-۹۲

نقوش ○ اردو بازار ○ لاہور

قیمت فی جلد = ۲۵۰/- روپے

جاوید طفیل نے نقوش پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ فردیغ اردو لاہور سے شائع کیا۔



فہرست

جلد چہارم

وجود باری تعالیٰ اور مسلم علماء و مفکرین

۱	ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی	مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور
۸۱	ظفر اقبال خاں	فلاسفہ کا الہیاتی تصور
۱۴۶	مفتی محمد مشتاق تجاروی	صوفیہ کا تصور اللہ
۲۲۷	محمد عبد السلام خان	ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود
۲۷۱	ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری	شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود

اللہ اور منکر اسلامی

۳۰۳	نذیر نیازی	اللہ
	علی اکبر دہخدا	خدا اور خدا شناسی
۳۲۳	ترجمہ و تلمیض: ڈاکٹر خواجہ جمید زوئی	

قرآنی دعائیں

۳۵۵	ادارہ	دعا
۳۷۱	ادارہ	تہنیدات قرآنی (اہم اعظم کی حامل آیات)
۳۲۵	پروین رباض	قرآنی دعائیں

حمد

۵۸۴	پروفیسر جاوید اقبال	الحمد للہ
۵۹۵	ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی	عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء
۶۵۹	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	فارسی شاعری میں حمد
	ادارہ	اردو میں حمدیہ شاعری کا انتخاب
۷۱۴	راجا رشید محمود	

اس شمارے میں

قرآن نمبر کی جلد سوم اور چہارم کی آمد میں غیر معمولی تاخیر ہوئی، دونوں جلدوں کا ۸۵ فی صد سے زائد مواد نئی تحریروں اور تراجم پر مبنی ہے۔ ہمارا موضوع اہم ہے اور نازک بھی، اہل علم سے اپنے خاکے کے مطابق کام کرنا اور اس کو اپنے ٹیڈول کے مطابق نبھانا آسان کام نہیں ہے۔

آئندہ برس تک نقوش گولڈن جوبلی نمبر کی دو جلدیں، ایک سالنامہ اور قرآن نمبر کی مزید جلدیں چھاپنے کا ارادہ ہے۔ انشاء اللہ



طلوع

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝

الحمدید - ۳

وہ ہی اول ہے اور آخر ہے اور ظاہر اور باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے ۔



انسانی علم کی بے بسی، کم مائیگی اور انسان کی اپنی ناپائیداری سب وہ حقیقتیں ہیں جن کا احساس حضرت انسان کو نہیں، یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کو جان کر وہ اپنے آپ کو دریافت کرنے کی کوشش کر سکتا ہے، اور اللہ کے بارے میں بہت ہی کم جاننے کا اعتراف بھی ۔

جاوید طفیل

اللَّهُ

الْمَلَكُ

الْقَلَمُ

الرَّحْمَنُ

الْمُصَوِّرُ

الْغَفُورُ

الْقَهَّارُ

الْمُهَيِّمُ

الْمُقَدِّمُ

الْمُؤَخِّرُ

وُجُودِ بَارِي تَعَالَى اَوْرِ سَلَمِ عُلَمَاءِ وَ مُفَكِّرِينَ

مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور

ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی

کلمہ تعارف:

ہی نوع انسان کا اصلی امتیاز اور اس کا رخا تہ تخلیق کا کھلا ہوا راز در حقیقت عقل و حکمت کی کار فرمائی میں پوشیدہ ہے۔ ذرا سے غور و تامل سے یہ حقیقت صاف اور روشن نظر آنے لگتی ہے کہ انسان کی تمام سعادتوں کا مخزن اور مصدر خواہ دنیاوی سعادت ہو اور خواہ آخرت کی ابدی سعادت۔۔۔ یہی عقل و حکمت ہے۔ معیشت، معاشرت، اخلاق، مذہب، حیات اور ماورائے طبیعیات، غرض انفس و آفاق کے اصول اسی عقل و حکمت سے دریافت ہوئے۔ زندگی کے بعد انسان کے لئے قدرت کا سب سے بڑا تحفہ یہی عقل و حکمت ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انسانی اکثریت نے اس غیر مادی قوت کو عموماً حسی فوائد اور مادی راحت و آرام کے لئے مخصوص کر لیا اور اس کی غیر حسی اور ماورائی منزل تک پہنچنے میں خود ہی سدا راہ بن گئے۔ تاہم ایک محدود طبقہ ہمیشہ ایسا رہا، جسے ہم فلاسفہ کہتے ہیں، جو اس غیر مادی قوت کی ماورائیت کا ادراک رکھتا تھا۔ اس طبقے نے حیات و کائنات میں جاری قوانین فطرت کو اپنا موضوع فکر بنایا۔ اس کے نتیجے میں علوم طبیعیہ اور علوم معاشرت وجود میں آئے۔ اس سے اگلی منزل مابعد الطبیعیات کی تھی۔

قوانین فطرت کی نیرنگی:

قوانین فطرت کی نیرنگی اور موجودات کی کثرت و باریکی نے اسے اپنا ایسا رُویہ بنایا کہ وہ اپنی راحت و آرام اور خور و نوش سے بیگانہ سا ہو گیا۔ پھر ان بے شمار طبیعی قوانین اور مظاہر و موجودات کی کثرتوں میں اسے ایک زبردست ہم آہنگی اور ایک وحدت عظیمہ کا ادراک ہوا۔ یہ ایک ایسا عالم حیرت تھا کہ وہ اپنی ہستی اور وجود کو بھی فراموش کر بیٹھا۔۔۔ لیکن اس وحدت کے پس پردہ کیا ہے اور ان کثرتوں کے پیچھے کون ہے جس کی وحدت کے آثار اس شدید اور کامل ترین ربط و ہم آہنگی سے نمایاں ہیں، یہ ایک ایسا مرحلہ تھا کہ جہاں عقل رہنما بھی اس طرح عاجز ہو گئی جیسے ایک مہیب اور تاریک خل میں ایک طائر بے نوا۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں انسان محسوس کرتا ہے، سمجھ نہیں سکتا اور جہاں فلسفیانہ مشاہدے اور تجربے کی حدیں ختم اور ماورائی فلسفے کی سرحدیں شروع ہوتی ہیں۔ اسی لئے عہد جدید میں جو حسیاتی اور مشاہداتی دور ہے، فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات کو فلسفے سے خارج کرنے کی کوشش کی ہے اور مذہب کے حوالے کر دیا ہے تاہم یہ ایک ناکام اور وقتی کوشش ہے۔ اس لئے کہ ضمیر آدم میں ماورائیت کی جو تڑپ چھپی ہوئی ہے وہ انسان کو کسی ان دیکھے عالم کی طرف دھکیلنا چاہتی ہے اور کوئی شعوری رکاوٹ اس

رہو میں دوا می نہیں ہو سکتی۔ یہ خیر خالص کی تڑپ ہے جو کائنات کے اس نظام حکمت کی تفہیم و تدبیر کے سہارے اس خیر خالص کے مصور اعلیٰ تک پہنچنا چاہتی ہے اس لئے کہ اسی میں انسان کی روحانی اور ابدی سعادت کا راز پوشیدہ ہے۔

مذہب کا تعلق بھی اسی ضمیر آدم سے ہے جو عقل کا رشتہ ماوراء سے جوڑنا چاہتا ہے۔ یہی تمام اخلاقی قوتوں کا سرچشمہ اور عقل سلیم کا محرک اصلی ہے۔ اس سے ٹوٹ کر فلسفہ ایسا عقل ہے جس کی غواصی کا حاصل حیات کے اقتدار سمندر میں بچے موتیوں کی تلاش رہ جاتا ہے نہ کہ سچائی کے مصدر اصلی یا حقیقت عظمیٰ کی تلاش۔ تلاش حق کے نام پر اٹھنے والے یہ فلسفے درحقیقت اباحت اور سود و زیاں کے فلسفے ہیں جو الحاد پر منتہی ہوتے ہیں۔ ان کے نرخ شروع میں بہت بلند اور آخر کار سرنگوں ہو کر رہتے ہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ نہ ان کا رشتہ انسانی ضمیر ہے جو اخلاقی قوتوں کا مصدر اور عقل سلیم کا محرک ہے اور نہ تحقیق حق سے ہے جو اعتراف توحید سے شروع ہوتی ہے۔

مذہب پر الزام:

مذہب پر الزام ہے کہ وہ فلسفے کی آزادانہ پیش رفت کو اپنے مفروضات میں مقید کر کے محدود و مسدود کرنا چاہتا ہے لیکن درحقیقت یہ صرف مغالطہ ہے جس کو اختیار کرنے والے دانستہ یا نادانستہ اختیار کرتے ہیں، اس لئے کہ اولاً تو مذہب اور فلسفہ دونوں کی منزل ایک ہے یعنی آخری سچائی کی دریافت اور اس پر کامل ایمان۔ اس رہ میں مذہب کا شعار، ایمان و اطاعت سے عبارت ہے اور فلسفہ کا حقیقت و برہان سے۔۔۔ ثانیاً، جہاں سے فلسفے کا عجز یعنی مابعد الطبیعیات کا مرحلہ شروع ہوتا ہے وہاں فلسفہ خود ایک مذہبی ایتقان کی سی شکل اختیار کرنے لگتا ہے یعنی اسے کثرتوں میں وحدت کا ادراک ہونے لگتا ہے اور عقلی ایمان کی منزل سامنے آجاتی ہے۔ چنانچہ اس منزل پر تو فلسفہ خود ہی مذہب کی ہمرکابی کا اہل ہو جاتا ہے۔۔۔ ثالثاً سرشت آدم میں چھپی ہوئی حقیقت شناسی کی تڑپ جسے ہم ضمیر آدم کے نام سے پہچانتے ہیں، وہی محرک عقل بھی ہے اور وہی مصدر ایتقان بھی۔ اس لئے کہ حق و انصاف کے لازوال پیمانے وہیں سے ابھرتے ہیں۔ چنانچہ فلسفہ بھی وہیں سے اپنا استدلال حاصل کرتا ہے اور مذہب کی اخلاقی اور ایمانی قوت کا سرچشمہ بھی وہی ہے۔۔۔ توجب عقل اور مذہب دونوں کا محرک بھی ایک ہے اور دونوں کی منزل بھی ایک۔۔۔ یعنی تلاش حق اور اس پر کامل ایمان۔۔۔ تو مسئلہ صرف منہج فکر اور طریق استدلال کا رہ جاتا ہے کہ وہ ایمانی ہو کہ برہانی، ایجابی ہو کہ سلبی، وجدانی ہو کہ آفاقی۔

یہاں ہم دیگر ادیان کے بجائے دین اسلام کے معیار حق کو سامنے رکھیں گے، جو دین فطرت ہونے کا مدعی ہے۔ ایسا دعویٰ سوائے اسلام کے کسی دوسرے مذہب نے نہیں کیا۔ خواہ مذاق زمانہ کے لحاظ سے دیگر مذاہب کے قبیحین ایسے غیر حقیقی دعوے کیوں نہ کرتے ہوں۔

اسلام نے دین کی بنیاد کسی جبر پر قائم نہیں کی جیسا کہ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (دین کے معاملے میں کوئی زبردستی نہیں) (۲۵۶:۲) کے اصول سے ظاہر ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہے کہ قبول دین کے لئے اسلام کوئی لازمی طریق فکر معین نہیں کرتا کہ وہ منطقی ہو یا وجدانی ایجابی ہو یا سلبی۔ اس لئے کہ تفکر اور تدبیر کے یہ تمام طریقے اگر سچائی کے ساتھ اختیار کئے جائیں تو ایک ہی منزل کی طرف رہنمائی کرتے ہیں اور وہ دین فطرت کی منزل ہے۔ (۱) اور یہی فطری مذہب انسان اور خالق کے درمیان حقیقی رشتہ اور تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ قرآن مجید نے اسلام کے دین فطرت ہونے کا دعویٰ ان الفاظ میں کیا ہے۔

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ

لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ (۳۰:۳۰)

ترجمہ: اپنا منہ سب طرف سے موڑ کر دین کی طرف کر۔ یہ وہ خدا کی فطرت ہے جس پر خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ خدا کی خلقت میں تغیر نہیں ہوتا۔ یہی دین ٹھیک ہے، لیکن اکثر لوگ جانتے نہیں۔

کسی ماورائی حقیقت یا دوسرے لفظوں میں اللہ کے وجود کا شعور و اعتراف درحقیقت انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ علامہ شبلی پلوتارک کا قول نقل کرتے ہیں کہ ”اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں نہ سیاست، نہ علم نہ صناعت، نہ حرفہ نہ دولت، لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں خدا نہ ہو۔“ (۲) اسی شعور یا اعتراف کو کلام اللہ نے یوں بیان کیا ہے:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ ۖ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۚ قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا ۚ (الاعراف: ۷۲:۷۳)

ترجمہ: اور جب کہ خدا نے بنی آدم کی پیٹھ سے ان کی نسل کو نکالا اور خود ان کو ان ہی پر گواہ کیا کہ کیا میں تمہارا خدا نہیں ہوں؟ سب بول اٹھے کہ ہاں ہم گواہ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ دین فطرت کے تمام اصول قرآن کریم میں یک جا ہیں اور غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں۔ اس روشن کتاب میں تثلیث، تجسیم، اہنیت، شنویت، تشبیہ، حلول، اضامیت، غرض کسی غیر طبعی اور غیر عقلی عقیدے کی گنجائش نہیں۔ مگر عقل سلیم کے ساتھ غور و تدبر کی بار بار دعوت دی گئی ہے۔ اس وقت غور و فکر کے ان پہلوؤں یا قرآنی اصولوں کی تفصیل ہمارا مقصد نہیں بلکہ ان کا ذکر اس لحاظ سے ہے کہ ابتدائی صدیوں میں مسلم علماء نے قرآن کریم کی اس دعوت تدبر پر لبیک کہا اور علم کے ہر میدان میں اتر گئے۔ جس طرح ملکوں کی فتح و تسخیر میں انہوں نے اولوالعزمی کا ثبوت دیا اسی طرح علوم کے سمندروں میں غواصی اور گوہر چینی کی اور فکری عالی ہمتی کا ثبوت دیا۔

قرآن کریم نے انہیں تمام کائنات میں تدبر کی طرف متوجہ کیا۔ چنانچہ انہوں نے بھی علم کو مذہبی یا غیر مذہبی میں مقید نہیں کیا بلکہ علم کو اللہ کی ایک صفت، سمجھ کر اختیار کیا۔ قرآن و حدیث کا علم ہو یا تاریخ و فلسفے کا یا کوئی اور انہوں نے ہر میدان میں قدم بڑھایا نیز عوام ہوں یا علماء یا امراء ہر ایک علم کو سرمایہ افتخار اور متاع بے بہا سمجھتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ علوم مختلفہ کو اسلامی معاشرے میں آزادی سے ترقی کا موقع ملا۔ دینی علوم کے پہلو بہ پہلو عقلی اور طبعی علوم بھی اس ترقی میں شریک تھے۔ مسلمانوں کی یہ علمی پیشرفت ہمہ گیر تھی۔ ان کی نظریں تمام آفاق پر پڑ رہی تھیں۔ ان کے موضوعات میں روز بروز وسعت اور تنوع آ رہا تھا۔ ان کی تلاش خوب سے خوبر اور جدید سے جدید تر کی تھی۔ علم کی دنیا میں حکمت کی ہر بات ان کی متاع گم شدہ تھی۔ غرض علوم کو ابھی مقدس اور غیر مقدس اعلیٰ اور ادنیٰ دینی اور دنیاوی کے خانوں میں نہیں بانٹا گیا تھا۔ تقریباً پانچ صدیوں تک علم کا یہ کارواں سیاسی انقلابات کے باوجود تازہ تر منزلوں کی جستجو میں نئی نئی راہوں سے گزرا اور ان میں سرگرداں رہا۔ لیکن گیارہویں صدی عیسوی پر پانچویں صدی ہجری سے نئی منزلوں کی تلاش کے بجائے پڑاؤ ڈالنے کا ذوق ترقی پانے لگا۔ ذوق سفر سرد پڑنے لگا اور تحصیل حاصل کو منزل ٹھہر لیا گیا۔ مغلوں اور تاتاریوں کی تباہ کاری خلافت بغداد کی بربادی اور صلیبی جنگوں نے مل کر تلاش کے بجائے فرار اور کوشش و کاوش کے بجائے قناعت

و حفاظت کی طرف مائل کر دیا۔ اب علماء کی توجہ تلاش حق اور تصدیق حق سے زیادہ اپنے اپنے ائمہ اور اپنے اپنے مسئلوں کی مدافعت و حفاظت پر مرکوز رہنے لگی۔

مسلم فلسفہ کا ارتقاء:

مسلم فلسفے کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اولین مسلم فلسفی یعقوب الکندی سے لے کر ابن سینا تک تمام مسلم فلاسفہ نے عموماً ارسطو (ارسطاطالیس) کا مسلک اختیار کیا اور بہت کم فلسفیانہ مسائل میں قدیم تر فلاسفہ یونان کی رائے اختیار کی۔ (۳) اس کی ایک بدیہی وجہ تو یہ تھی کہ ارسطو کے فلسفے کی صورت میں یونانی فلسفہ اپنی آخری ترقی تک پہنچ چکا تھا۔ لیکن اس کے علاوہ کچھ تاریخی اسباب بھی اس کے ذمہ دار تھے جن کا ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

یونانی فلاسفہ کو تین گروہوں یا قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے:

۱: فلاسفہ منکرین یا دہریہ:

یہ اللہ کے وجود کے منکر تھے اور عالم یا مادے کو قدیم مانتے تھے۔ قدماے یونان کا یہی عقیدہ تھا۔

۲: فلاسفہ طبیعیین:

انہوں نے قوانین طبیعت کا مطالعہ کیا۔ اس کے افعال و تاثیرات، حیوانات و نباتات کی ترکیب اعضاء اور ان سے پیدا ہونے والی قوتوں میں گہری حکمت کا ادراک کیا جو کسی فاعل مختار اور قادر و حکیم کے درپردہ وجود کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس لئے یہ گروہ وجود الہی کا معترف ہوا۔ تاہم جب انہوں نے تمام موجودات کو آخر کار فنا ہوتے دیکھا تو یہی انسان کے بارے میں بھی فیصلہ کیا کہ اس کی موت کے بعد کوئی زندگی نہیں۔ چنانچہ اس گروہ نے حشر و نشر کا انکار کیا۔ اسی لئے ان کا شمار بھی منکرین اور دہریتین میں ہی کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ نظریہ بھی مسلم فلاسفہ کے لئے قابل قبول نہیں بن سکتا تھا۔ (۴)

۳: فلاسفہ الہستیین:

یہ جماعت اللہ کے وجود اور وحدانیت کی قائل بھی تھی اور حشر و نشر میں بھی عقیدہ رکھتی تھی۔ اس گروہ کا پیشرو سقراط تھا۔ افلاطون نے اس فلسفیانہ نظریے کو بام ترقی تک پہنچا دیا۔ اس نے منکرین کی پرزور تردید کی اور ان سے طویل مناظرے کیے۔ اس نظریے کے قواعد و اصول کو مرتب کیا۔ اس کے علاوہ اس باب میں سقراط کی کمزور دلیلوں کو چھوڑ کر مستحکم دلائل قائم کئے۔ گویا ارسطو نے مسلمانوں کے لئے بحث و مناظرے کی راہ ہموار کر دی۔ تاہم پھر بھی ارسطاطالیسی نظریے میں کچھ نہ کچھ کافرانہ باتیں رہ گئیں۔ (۵) اس لئے کہ اس کی بنیادیں کسی آسمانی کتاب پر نہیں تھیں۔ نیز ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بعد میں ارسطو کی کتابوں کے جب سریانی، رومی، فارسی اور عربی میں تراجم ہوئے تو مترجمین نے کہیں نا فہمی سے اور کہیں ارادۂ تحریفیات کر دیں۔

اول تو یہ ترجموں کے ترجمے تھے اور پھر وہ بھی نہایت ناقص، عہد مامون تک جو تراجم موجود تھے ان میں اکثر تعارضات بھی تھے اور ایہام بھی۔ ادھر وہ بوسیدگی سے معدوم ہونے کے قریب بھی ہو چکے تھے۔ اس وقت منصور بن نوح سلمانی حکمران کی فرمائش پر فارابی نے تمام تراجم کو جمع کر کے مقابلہ کیا۔ تہذیب و تلخیص کی اور نئے سرے سے ترتیب

دیا۔ اس مجموعے کا نام اس نے "تعلیم ثانی" رکھا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے فارابی کو معلم ثانی کہا گیا اور بعد کے تمام مسلم فلاسفہ نے اسی پر انحصار کیا، ابن سینا کی کتاب الشفا کے بیانات سے واضح ہے کہ وہ بھی تعلیم ثانی کی تلخیص ہے۔ (۶) مشرقی اسلامی دنیا میں عام طور سے لوگ فلسفے میں ابن سینا کے معتقد تھے۔ ابن سینا کا طریقہ دقیق و عمیق تھا۔ بقول شہرستانی ارسطو کے مقاصد کو سمجھنے میں ابونصر فارابی اور ابن سینا نے سب سے زیادہ کامیابی حاصل کی۔ اس لئے متاخرین انہیں کو حکمت و فلسفے کا جامع سمجھتے تھے۔ چنانچہ مشرق میں فلسفے کی اشاعت ابن سینا کی تصنیفات سے ہوئی۔ (۷)

اسلامی اندلس میں بھی ارسطو کا فلسفہ رائج ہوا۔ خلیفہ حکم نے فلسفے کی کتابوں کا ذخیرہ جمع کیا تو اس میں بھی ارسطو کی تصنیفات کے تراجم سب سے بڑی تعداد میں تھے اس لئے ابن باجہ نے بھی ارسطو کی شرح لکھی۔ خود ارسطو کی تحریروں اور اس کے تراجم میں جو ناہمواری اور توخیمات کی کمی تھی اس کو محسوس کر کے موحّدین کے حکمران عبدالمومن نے یہ کام ابن طفیل سے لینا چاہا لیکن اس نے اپنی پیرائہ سالی اور عدیم الفرستی کی وجہ سے یہ ذمہ داری ابن رشد کے سپرد کی جسے قبول کر کے اس نے بہترین طریقے پر پورا کیا۔ اس کی تمام پیچیدگیاں دور کر دیں۔ (۸) اس سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ مشرقی اور مغربی اسلامی دنیا میں ہر جگہ ارسطو ہی کا فلسفہ پھیلا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان دوسرے فلاسفہ یونان کے خیالات سے واقف نہیں تھے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ مختلف تاریخی اور ذاتی احوال کی وجہ سے ان کی توجہ ارسطو کے نظریات کی طرف زیادہ رہی۔ جہاں تک واقف ہونے کا تعلق ہے تو وہ ہندوؤں کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی خیالات سے بھی واقف نہیں تھے۔ (۹)

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت:

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت خاص طور پر تین ذرائع سے ہوئی۔ سب سے پہلا اندرونی محرک تو خود کلام الہی یعنی قرآن مجید تھا جس میں علم کی فضیلت اور جہل کی دنائت کا بار بار موازنہ کیا گیا ہے۔ تحصیل علم اور غور و فکر کی رغبت دلائی گئی ہے اور انہیں معرفت خالق اور معرفت مخلوقات کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح ذہنی طور پر مسلمان روز اول سے ہر قسم کے علم کی تحصیل اور غور و فکر کے لئے تیار تھے۔ ثانیاً غیر عرب اقوام سے جب ان کا واسطہ پڑا تو لازماً ان کے علماء اور علم و ثقافت سے بھی انہیں دلچسپی ہوئی۔ خصوصاً یہودیوں اور عیسائیوں کے علماء سے جن کے پاس یونانی علوم کا بڑا ذخیرہ مختلف قدیم مدارس اور معابد کے تہ خانوں میں محفوظ تھا۔ دیگر اقوام سے مسلمانوں کے اس ارتباط کے نتیجے میں جو دینی سوالات اور علمی مسائل اٹھے ان سے علم کلام اور فلسفہ کا راستہ ہموار ہوا۔ ثالثاً منصور عباسی (خلافت: ۷۵۰-۸۵۳ء) کے عہد سے فلسفیانہ کتابوں کے عربی تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔ (۱۰) جو تین مرحلوں پر مشتمل ہے۔ پہلا دور منصور عباسی سے ہارون الرشید تک ہے۔ اس میں اخلاق، علم ہیئت، منطق کی کتب کے عربی میں تراجم ہوئے۔ دوسرا دور المامون کا دور خلافت (۳۳-۸۱۳ء) ہے۔ اس میں ہر قسم کے یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ اس عہد میں ارسطو کی منطق اور طبیعیات کے عربی میں ترجمے کئے گئے۔ نیز ان کی شرحیں اور تفسیریں لکھی گئیں۔ (۱۱)

گیارہویں صدی کے وسط تک دیگر علوم کے ساتھ فلسفے نے بھی آزادی کے ساتھ پرورش پائی تھی۔ خاص طور پر مشرقی اسلامی دنیا میں جہاں الکندی (م ۲۶۰ھ) سے ابن سینا (۳۷۰ھ) اور البیرونی (م ۴۳۰ھ) تک فلسفیانہ علوم کی ترقی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ محدثین اور بہت سے فقہاء، کلام و فلسفہ کو پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتے

تھے۔ تاہم حکمرانوں اور امراء نے اکثر و بیشتر فلاسفہ کی سرپرستی کی۔ علوم عقلیہ کی ترقی پر مامور کیا اور ہر طرح سے اکرام و احترام کا معاملہ کیا۔ مشرقی مسلم علاقوں میں گیارہویں صدی سے فلسفے کی ترقی کے رک جانے کا بنیادی سبب ایک طرف تو اس کے خلاف امام غزالی کا زبردست معنوی رد تھا۔ جس کی وجہ سے تمام فلسفیانہ علوم بے جان سے ہو کر رہ گئے۔ پھر امام رازی آئے تو انہوں نے فلسفے کی ایسی تردید کی کہ اس کے دوبارہ جی اٹھنے کے امکانات بھی ختم ہو گئے۔ (۱۲) ربی سہی کسر مغلوں اور تاتاریوں کی یورشوں نے پوری کردی اور شیرازہ ہی بکھر گیا۔

مغربی اسلامی دنیا یعنی اسلامی اندلس (اسپین) میں فلسفے کا فروغ اس وقت شروع ہوا جب مشرق میں وہ نیم جاں ہو چکا تھا اور خود اندلس میں اسلامی اقتدار کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اہل اندلس کو حدیث اور مانگی مسلک میں غلو تھا اور وہ اس کے خلاف کچھ سننا پسند نہیں کرتے تھے۔ خلیفہ حکم (۲۰۶-۱۸۰ھ) (۸۲۲-۷۹۶ء) پہلا حکمران ہے جس نے اپنی وسیع لائبریری کے لئے فلسفے کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ اسلامی مشرق سے منگوا کر جمع کیا۔ اس کے سو سال بعد ہی اندلس میں بڑے فلاسفہ: ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد کے نام سامنے آنے شروع ہوتے ہیں۔ ان فلاسفہ کو اکثر سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ شائد سب سے کم ابن طفیل کو اور سب سے زیادہ ابن رشد کو جو مسلمہ طور پر بلند ترین مسلم فلاسفہ (۱۳) میں سے ایک ہے۔ ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت یہ تھی کہ حاسدین نے عوام کو اس کے خلاف بھڑکا دیا تھا۔ پھر عوام کی دشمنی کے سامنے بادشاہ کی حمایت بھی کام نہ آ سکی اور آخر بادشاہ کو بھی اپنی حکمرانی کے تحفظ کی خاطر رائے عامہ کے سامنے سر جھکانا پڑا۔

فلسفیانہ علوم:

فلسفیانہ علوم کی علماء دین کے حلقوں میں ناقدری اور ناپسندیدگی کے کئی تاریخی اسباب تھے۔ سب سے پہلا سبب یہ تھا کہ ابتدا میں منطق و فلسفے سے فائدہ اٹھانے والے اسلامی فرقوں کے متکلمین تھے جو بیشتر سیاسی اسباب کے نتیجے میں وجود میں آئے تھے جیسے شیعہ، خوارج، قدریہ، جبریہ، معتزلہ وغیرہ مگر رفتہ رفتہ ان کا سیاسی اختلاف مخصوص کلامی، عقائد اور مستقل دینی نقطہ نظر کی شکل اختیار کر گیا۔ ان فرقوں نے منطق و فلسفے کے مسائل اور اصطلاحات کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا۔ کبھی اپنے سیاسی یا کلامی موقف کی مضبوطی کے لئے اور کبھی فرقہ مقابل کا مسلک اور استدلال باطل کرنے کے لئے، جس سے مناظروں کی گرم بازاری ہوئی اور عوام اور حکومتیں بھی اس فرقہ بندی میں شریک ہو گئیں۔ یہاں تک کہ بعض ضمنی مسئلے کفر و ایمان، جنت و جہنم اور حق و ناحق کی میزان بن گئے اور نتیجے میں جبر و استبداد کا ذریعہ بھی۔ (۱۴) اس صورت حال کا اثر یہ ہوا کہ منطق و فلسفے کے ساتھ علم کلام بھی جو دینی اصول و عقائد کے عقلی دفاع کے لئے ایک اسلامی علم کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ فرقہ دارانہ مسلکوں کی مدافعت و حفاظت یا فریق مقابل پر ہجوم و حملے کا ذریعہ بن کر رہ گیا۔ اس سے معاشرے میں بے چینی اور تعلیم دین میں اختلال پیدا ہوا۔ اسی لئے محدثین فقہاء اور اقتیا میں علم کلام اور علوم فلسفہ ناپسندیدہ قرار پائے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ علم منطق اور قدیم یونانی فلاسفہ کی آراء کو باطنیہ نے اپنے مذہب کے اثبات و استحکام میں (۱۵) استعمال کیا جس کی تہ میں اسماعیلی فرقے کے سیاسی مقاصد اور بغاوت کا فکر بھی کار فرما تھا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ ہوا کہ قدیم ایران کے دوئی پرستانہ مذاہب --- مانویت و مزدکیت --- کے خیالات کی ترجمانی اور اشاعت کے لئے قدیم ایرانی فلسفے اور یونانی اصطلاحات کا سہارا لیا گیا جو زندقہ

(۱۶) کے رسواکن نام سے موسوم ہوا۔

الغرض مختلف اسباب سے فلسفے اور اس کی اصطلاحات سے خالص دینی حلقوں میں مغائرت برتی جاتی اور بعض دفعہ معاندانہ سلوک تک بھی نوبت پہنچی۔ تاہم ایسا شاذ و نادر ہوا اور بیشتر اس کے پیچھے بھی سیاسی یا وقتی مقاصد تھے۔ ورنہ حکمائے اسلام کی ایک طویل فہرست میں سے جو سیکڑوں سے متجاوز ہے اور قرطبہ (اسپین) سے فاراب (ماوراء النہر: وسط ایشیا) نیز استانبول سے دہلی تک پھیلی ہوئی ہے، ہم ان دس حکماء یا فلاسفہ کا انتخاب کیسے کرتے جن کے فلسفہ توحید کا یہاں تعارف مقصود ہے۔ ہم اگلے صفحات میں دیکھیں گے کہ خود امام غزالی بھی جن کی عقلی تردید سے فلسفہ مردہ ہو کر رہ گیا تھا درحقیقت فلسفے کے غیر دینی عناصر کو نکالنا چاہتے تھے اور وہ بھی عامۃ المسلمین کے عقائد کی حفاظت کی خاطر۔ ظاہر ہے اس میں بھی ان کا ہتھیار وہی عقل و منطق تھی جو اصلاً کسی فلسفے کی ترقی کا ذریعہ ہو سکتی ہے۔

منطقی نظام فکر:

فلسفہ دراصل منطقی نظام فکر کا دوسرا نام ہے۔ اس میں تفکر کا نتیجہ اول اس کے نتیجہ آخر سے عقلی تقاضوں کے ذریعے اس طرح مربوط ہونا چاہیے جس طرح کسی زنجیر کی کڑیاں یا مشین کے کل پرزے۔ اسی لئے کسی منطقی نظام فکر کی بے ربطی کو اس کے زنجیری عمل کی بے ربطی سے پہچانا جاسکتا ہے۔ چنانچہ کسی فلسفے یعنی کسی خاص منطقی نظام فکر کی تنقید ممکن بھی ہے اور قابل فہم بھی۔ لیکن منطقی تفکر یا منظم و مربوط تعقل کو مردود قرار دینا قطعی ناقابل فہم ہے۔ یہی تو انسانیت کا امتیاز، علوم و فنون، تہذیب و تمدن کی ترقی کا ذریعہ اور تدبیر آفاق و معرفت الہی کا وسیلہ ہے۔ زندگی کے بعد اُتر کوئی نعمت عظمیٰ انسان کے پاس ہے تو عقل ہی کی دولت یا اسی کی بدولت تو ہے، لیکن امام صاحب کے عہد تک منطق و فلسفہ نااہلوں کے ہاتھوں کا ایسا ہتھیار بھی بن گیا تھا جس کو اکثر اصول دین ارکان اسلامی اور شعائر مذہبی کے خلاف تمسخر و استہزا کے ساتھ استعمال کیا جاتا تھا۔ تہذیب الفلاسفہ کے دیباچے میں امام غزالی نے اس کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اسی بنا پر امام صاحب کے ذہن میں فلاسفہ کی مخالفت کا خیال پختہ ہوا اور انہوں نے آخر اسی ہتھیار سے خود فلاسفہ اور فلسفے کو ادھ مرا کر دیا۔ اب تک فلسفہ اور اس کے علوم دینی حلقوں میں مغائرت سے دیکھے جاتے تھے لیکن اب معتبوب بھی قرار پائے۔ غرض جب فلسفہ معتبوب ہوا تو عقل کیسے محفوظ رہ سکتی تھی۔ چنانچہ نظام اسلامی کے فکری اور اجتہادی پہلو سے عقل کا رشتہ بھی دن بدن کمزور ہونے لگا۔ بعد کے حالات نے اس پر مہر ہی لگا دی۔

ابن رشد نے فلسفے کے جسد مجروح کو پھر نئی زندگی بخشی اور اس جانفشانی سے زندگی بھر اس کی خدمت کی کہ وہ پہلے سے زیادہ توانا ہو گیا لیکن مخالفین و حاسدین نے عوام کو اس کے خلاف بھڑکادیا۔ نتیجے میں اسے شہر بدر کیا گیا اور اس کی کتابیں سرعام جلائی گئیں۔ مشرق اس سرمائے سے محروم ہو گیا لیکن لاطینی اور پھر دیگر تراجم کی صورت میں ابن رشدیت یورپ بھر میں خوب شائع ہوئی اور آخر یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا سب سے بڑا محرک ثابت ہوئی۔

اس مقالے کو محدود رکھنے کے لئے آغاز میں ہم نے صرف چارپانچ اہم ترین مسلم فلاسفہ کا انتخاب کرنا چاہا تھا لیکن جلد ہی اندازہ ہو گیا کہ اس سے مقصد حاصل ہونے کے بجائے مضمون کی سنجیدگی بڑھ جائے گی اور مسلم فلسفے کے ارتقاء کی صورت غیر واضح رہ جائے گی۔ اس لئے ہم نے تاریخی تسلسل کو ملحوظ رکھتے ہوئے دس فلاسفہ کا انتخاب کیا جو الکندی (۸۷۳ء سے ابن رشد م ۱۱۹۸ء) تک تین صدی سے زائد زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی مدت میں مسلم فلسفے کا آغاز و ارتقاء

اور زوال ہوا ہے۔ اس کے پہلے سرے پر علم کلام اور متکلمین ہیں جن کی آغوش میں اسی فلسفے نے پرورش پائی ہے اور دوسرے سرے پر علم تصوف اور صوفی فلاسفہ ہیں جن کے ہاتھوں میں اس نے جاننے کی ایک مدت گزار کر نئی زندگی پائی۔ یہ اس کی قلب مابیت کا زمانہ ہے جس میں اس کی صحت و زندگی کی ضمانت برہان کے بجائے وجدان سے حاصل ہوئی اور اس کا دائرہ نگاہ توحید الوہیت سے بڑھ کر توحید وجودیت تک وسیع ہو گیا۔ اس کی بنیاد اب منطق و علّیت کے بجائے کشف و ذوق اور وجدانیت بن گئی تاہم اس کے مآخذ بڑی حد تک اب بھی وہی تھے یعنی قرآن و حدیث اور ارسطو، افلاطون اور نوافلاطونی خیالات نیز مقاصد بھی وہی تھے یعنی توحید و تخلیق اور رسالت و معاد کی تشریح اور نفس انسانی اور ذات الہی کے درمیان رشتہ معرفت کی دریافت:

اس تشریح میں مسلم فلسفے کا اہم ترین حصہ بلاشبہ مسئلہ توحید سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی دیگر مسائل کی ہیئت کی تعیین مسئلہ توحید یا تصور الوہیت پر منحصر ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات واحد، علت العلل (حلت اولی) ہے یا واجب الوجود ہے؟ اس کی ذات واحد کے مقابل یہ کائنات حقیقی وجود رکھتی ہے یا غیر حقیقی؟ یہ عالم اس ذات واحد نے عدم سے پیدا کیا ہے یا خود اس سے صادر و منبثق ہے یا محض اس موجود واحد کی صفات کا ظہور ہے؟ اللہ تعالیٰ کی ذات اور احدیت سے تعلق رکھنے والے انہیں سوالات کے مباحث سے دیگر مسائل کا رخ متعین ہوا ہے۔ چنانچہ مسلم فلسفے میں ایک سے زائد رجحان ملتے ہیں اور عالم وحدت اور عالم کثرت پر مختلف زاویوں سے مسلم فلاسفہ نے نگاہ ڈالی ہے۔ کہیں علت و معلول یعنی طبیعیات کے نقطہ نظر سے جیسے محمد بن زکریا رازی کہیں واجب و ممکن یعنی نظری منطق کے لحاظ سے جیسے فارابی، ابن سینا، ابن رشد وغیرہ اور کہیں وحدۃ الوجودی نقطہ سے جیسے شیخ ابن عربی، امام غزالی نے گو فلسفہ قدیمہ کی عمارت ہی ڈھا دی تاہم وہ خود اصلاً ایک زبردست فلسفی تھے۔ ایسے فلسفی کہ جن کو عقلی اور منطقی فلسفہ کسی مسئلے میں مطمئن نہیں کر سکتا تھا۔ (۱۷) چنانچہ انہوں نے ذوقی یا وجدانی فلسفے کی بنیاد رکھی اور تصوف اور فلسفے کو باہم آمیز کر دیا۔ عالم اسلام میں غزالی اور ابن عربی کے اثرات دور رس اور دیرپا ثابت ہوئے۔ بعد کے لوگوں نے زیادہ تر انہیں کی اقتدا کی۔

فلسفیانہ تصورات

الکندی: (۲۶۰-۱۸۵ھ، ۸۷۳-۸۰۱ء)

الکندی کا پورا نام ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی تھا۔ وہ کوفہ میں پیدا ہوا جہاں اس کا باپ عباسی خلفا المہدی، ہادی اور ہارون رشید کے عہد میں گورنر تھا۔ (۱) اس کی زندگی خوشحالی اور یکسوئی میں گزری۔ حفظ قرآن کریم، عربی صرف و نحو، ادب، فقہ کلام کے بعد اس کی دلچسپی زیادہ تر فلسفہ، طب اور سائنس میں تھی۔ اسی کی خاطر اس نے یونانی اور شامی زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اس نے شامی زبان سے کئی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا اور بعض قدیم تراجم پر از سر نو نگاہ ڈالی۔ اس نے کوفہ اور بصرے کی علمی فضلوں میں پرورش پائی اور بغداد کے علم و سائنس اور عہد تراجم میں خوشحالی کی زندگی بسر کی۔ اس کا مامون، معتصم اور متوکل سے قریبی تعلق رہا۔ اس کے پاس ایک بڑی اور ذاتی لائبریری تھی جس کی شہرت اپنے عہد میں الکندی کی علمی شہرت سے کم نہیں تھی۔ اس نے علوم فلسفہ، منطق، نفسیات، موسیقی وغیرہ پر ۲۷۰ کے قریب رسائل و کتب لکھیں جیسا کہ ابن ندیم نے الفہرست میں نقل کیا ہے مگر ان میں سے چند ہی ہم تک پہنچی ہیں بقیہ

ضائع ہو گئیں۔ کچھ مدت پہلے تک الکندی کے افکار صرف بعض قدیم اٹینی ترجموں کی صورت میں ملتے تھے لیکن عہد قریب میں اس کے متعدد رسائل انفرادی کتب خانوں میں سے دریافت ہوئے ہیں جن پر الگ الگ کام ہوا ہے۔ ان عربی رسائل سے کندی کے فلسفے پر نئی روشنی پڑی ہے۔ (۲) فلسفہ یونان کا اولین شارح اور پہلا مسلم فلسفی ہونے کے لحاظ سے کندی کو شرف تقدم حاصل ہے۔ (۳)

کندی نو افلاطونی فلسفی تھا۔ اس کے ساتھ ہی نوفیثا غورثی خیالات سے بھی متاثر تھا اور اپنے دور کے تمام علوم پر عبور رکھتا تھا۔ اس کے ہاں معتزلہ کے بعض اصولوں کی بھی جھلک ملتی ہے۔ وہ سقراط کا بے حد مداح تھا جس نے ایجنسز کے ملحدوں کے باقہوں شہادت پائی تھی۔ لیکن شائد اس پر سب سے زیادہ اثر ارسطو کا پڑا اور اسی کی زیادہ تر اس نے پیروی کی۔ (۴) مثلاً واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات علیا کی بساطت کے متعلق کندی کا وہی قول ہے جو منطقی اصول سے ارسطو کا ہے۔ اس عقیدے کے حامی واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) کی کسی صفت مطلقہ کے قائل نہیں کیونکہ صفات مطلقہ ذات سے ممیز ہوتی ہیں۔ حقیقت میں ارسطو صفات کا منکر تھا۔ ذات و صفات کو شے واحد سمجھتا تھا۔ واجب الوجود کی بساطت سے ہی ان کی مراد ہے۔ اگرچہ اس مسئلے پر کندی کو بھی نشانہ ملامت بنایا گیا اور معتزلہ اور جمہور مسلمین (اہل سنت) میں بھی معرکے رہے لیکن اصل مسئلے کی رو سے درحقیقت ان میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ صفات الہی کا منکر کوئی نہیں۔ وجہ اختلاف صرف یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے منفصل ہیں یا اسی کا ایک رخ۔ انفصال کی صورت میں معتزلہ کے مطابق شرک لازم آئے گا۔ (۵)

اسے اپنے زمانے کے بیشتر علوم میں دستگاہ حاصل تھی۔ ”وہ اپنے عہد کے اس نظریے سے اتفاق نہیں رکھتا تھا کہ علم کا تہا ذریعہ عقل ہے اور اس کے سوا کسی ذریعے کی ضرورت نہیں بلکہ نبوت پر ایمان رکھتا تھا البتہ اس نظریے کو وہ عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔“ (۶)

اپنے تصور الوہیت و توحید کو کندی نے اپنی کتاب الصلۃ العظمیٰ میں پیش کیا ہے۔ بہت حد تک یہ وہی نظریہ ہے جو بطلموس کی المیجیستی کی شرح میں شیون نے لکھا ہے۔ کندی کے الفاظ یہ ہیں: ”چونکہ اللہ جو بڑی تعریف والا ہے اور اس تمام حرکت و گردش کا سبب اور ذریعہ ہے، ازلی اور قدیم ہے اس لئے نہ وہ دیکھا جاسکتا ہے اور نہ متحرک ہے بلکہ درحقیقت خود متحرک ہوئے بغیر وہی تمام حرکت و گردش کو پیدا کرنے والا ہے۔ یہ صراحت ان کے لئے ہے جو اسے سادہ لفظوں میں بایں معنی سمجھتے ہیں: وہ بسیط ہے یعنی جو کسی زیادہ بسیط (سادہ) شکل میں تحلیل نہیں ہو سکتا۔ وہ ناقابل تقسیم ہے اس لئے کہ اس میں ترکیب نہیں بلکہ ترکیب کا اس تک گزر ہی نہیں۔ وہ تمام مرنی اجسام سے بالکل علیحدہ ہے اس لئے کہ مرنی اجسام کی حرکت کا سبب وہی تو ہے۔“ (۷)

اسلامی نظریے میں اساسی تصور توحید اور تخلیق کا ہے، یعنی اللہ واحد نے تمام موجودات کو عدم اور نیستی سے پیدا کیا۔ لیکن قرآن کریم نے صفات الہی کو آفاقی ڈھنگ سے بیان کیا ہے، منطقی اور فلسفیانہ طرز پر نہیں پیش کیا۔ کندی نے اللہ کی صفات کو منطقی نہج پر اور سلبی استدلال کی صورت میں نمایاں کیا ہے کہ یکتا اور یگانہ حق اللہ ہی ہے اور وہ ہر طرح برتر و بالا ہے۔۔۔ ”نہ وہ مادہ ہے نہ شکل نہ مقدار، نہ وصف، نہ نسبت اور نہ ہی وہ باقی اجناس یعنی معقولات میں سے کسی سے متصف ہے۔ نہ اس کی کوئی نوع ہے نہ صفت ممیزہ نہ جنس نہ حدوث۔ وہ غیر متغیر ہے۔ اسی لئے وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ

نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔“ (۸)

کندی کے منطقی نظام فکر میں وجود باری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علیت اور سببیت پر ہے۔ یعنی ہر شے جو وجود میں آتی ہے، اپنے اس وجود کا سبب رکھتی ہے۔ اسباب کا یہ تسلسل کہیں نہ کہیں متناہی ہوتا ہے اور وہ آخری سبب یا علت ہی علت ہسلیہ اور سبب حقیقی ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہی ذات باری تعالیٰ و سبحانہ ہے۔ ارسطو کے نزدیک اسباب چار طرح کے ہیں۔ مادی، صوری، موثر اور آخری۔ کندی نے سبب موثر ہی کو آخری تسلیم کیا ہے۔ البتہ اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ اول سبب حقیقی جس کا عمل عدم سے وجود میں لانا ہے۔ یعنی ابداء، بقیہ کام اسباب موثرہ درمیانی ہیں یعنی دیگر اسباب سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ دوسرے اثرات و اسباب کو پیدا کرتے ہیں اور وہ صرف قیاساً موثر کہلاتے ہیں ورنہ دوسرے سے حقیقی اسباب ہی نہیں۔ صرف سبب حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ ہی درحقیقت موثر حقیقی ہے۔ (۹)

ابداء یعنی تخلیقی عمل کسی خالق کے بغیر ممکن نہیں، وہ کسی خالق کا مقتضی ہے جو اللہ تعالیٰ ہے پھر جو شے بھی مخلوق ہے وہ دوائی نہیں ہو سکتی۔ یعنی جب وجود میں آتی ہے تو معدوم بھی ضرور ہوگی۔ تمام جاندار اشیاء انسان سمیت اس کی بنیاد مثال ہیں جو ہر آن تغیر و انقلاب سے گزرتے رہتے ہیں اور اسی طرح تمام موجودات۔۔۔ زمین، آسمان، اجرام سماوی نیز کلیات مثلاً انواع، اجناس اور یہ تمام دنیا مجموعی حیثیت سے فانی اور غیر دوائی ہے۔ صرف اللہ کی ذات ہی ابدی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شے بھی متناہی اور مرکب ہوگی اس زمان و مکان میں وہ ابدی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ یہ عالم اور اس میں جو کچھ ہے وہ سب مرکب و متناہی ہے اس لئے ابدی اور دائمی بھی نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ذات باری تعالیٰ میں نہ متناہی ہے نہ ترکیب اس لئے وہی ذات ابدی اور لامتناہی ہے۔ (۱۰)

اپنے لائق متاخرین: بوعلی سینا اور ابن رشد کے برخلاف کندی عالم کی ابدیت کا قائل نہیں تھا۔ ارسطو کے نظام فکر میں یہ عالم کائنات، مکان کے لحاظ سے محدود و متناہی اور زمانے کے لحاظ سے غیر متناہی اور ابدی ہے۔ اس لئے کہ اس عالم کی حرکت، محرک غیر متحرک کے ساتھ ابدیت کی حامل ہے۔ اس کے برعکس کندی عالم کو ابدی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے فلسفے کے مطابق طبیعی اجسام، صورت اور مادے سے مرکب ہیں اور زمان و مکان میں متحرک ہیں۔ چنانچہ ہر طبیعی جسم میں پانچ اجزاء ہوتے ہیں۔ یعنی مادہ، صورت، امکان، حرکت اور زمانہ۔ قابل زوال اجسام سے اس طرح مربوط ہونے کے لحاظ سے زمان و مکان بھی متناہی ہیں، کیونکہ یہ اجسام متناہی ہیں اور یہ اس لئے متناہی ہیں کہ متناہی اور حدود کے اندر ہی موجود ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر جسم جو مادے اور صورت سے مرکب ہے، مکان سے محدود ہے اور زمان میں متحرک ہے۔ وہ متناہی ہو گا خولہ پورا عالم ہی کیوں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے جو متناہی ہو گا وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے تنہا ذات باری تعالیٰ ہی ابدی اور لازوال ہے۔ (۱۱)

۲۔ الرازی: (۳۱۳-۳۵۰ھ، ۹۲۵-۹۶۳ء)

ابو بکر محمد ابن زکریا ابن یحییٰ الرازی شہر رے میں پیدا ہوا۔ ابتدا میں اس کا مشغلہ زیورات کی تجارت تھا۔ پھر وہ کیمیائگری کے پھیر میں پڑ گیا۔ اس کے تجربات کے دوران آنکھ میں کچھ گر جانے کی وجہ سے وہ سخت تکلیف میں مبتلا ہو گیا اور دووں طبیبوں اور طب کی کتابوں کی طرف متوجہ ہوا۔ یہی اس کی علمی زندگی کی ابتدا تھی۔ اس کی عمر اس وقت تیس سال تھی۔ وہ بہترین طالب علم ثابت ہوا اور دن رات مطالعات میں منہمک رہنے لگا۔ اس کا استاد و رہنما ابن ربان الطبری تھا۔ جو

علم طب کے ساتھ فلسفے کے مسائل اور کتب میں بھی اس کا معلم تھا۔ اپنے علم امتیاز کی بنا پر وہ رے کے سرکاری ہسپتال کا ڈائریکٹر مقرر ہو گیا۔ اس وقت یہاں کا سامانی گورنر منصور ابن اسحاق تھا جس کی نسبت سے رازی نے اپنی کتاب کا نام ”الطب المنصوری“ رکھا تھا۔ یہاں سے رازی بغداد پہنچا اور وہاں بھی خلیفہ ملکی کے عہد (۹۰۷-۹۰۱ء) میں ایک ہسپتال کا ڈائریکٹر رہا۔ ملکی کی وفات کے بعد بظاہر وہ اپنے وطن واپس آ گیا اور ایک بار عب شیخ اور قبحر عالم کی حیثیت سے درس و تدریس میں مشغول ہو گیا۔ اس کے پاس طلباء کا ہجوم رہتا۔ باقی وقت وہ تصنیف و تالیف میں گزارتا۔ وہ نہایت فیاض اور انسانیت نواز تھا۔ مریضوں کی خبر گیری اور ان میں سے غریب الحال لوگوں کی مالی اعانت اور دوا علاج مفت کرتا تھا۔ ہر وقت کے درسی اور تصنیفی مشغلے کے سبب ہی سے شاید اس کی نگاہ کمزور ہوتی گئی اور آخر روشنی جاتی رہی۔ اس کے بعض شاگردوں نے علاج کرنا چاہا لیکن وہ تیار نہیں ہوا۔ ۹۲۵ء میں اپنے وطن میں اس کی وفات ہو گئی۔ (۱)

ابن ندیم نے الفہرست میں اور دیگر دوسری کتب میں رازی کی تصنیفات کے جو عنوانات درج کئے ہیں وہ تقریباً دو سو پچاس ہیں۔ اس نے طب، فلسفہ، منطق، طبیعیات، مابعد الطبیعیات اور عقائد پر بہت کچھ لکھا مگر بیشتر حصہ آج موجود نہیں ہے۔ رازی کے قدیم لاطینی تراجم صرف طب اور کیمیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ فلسفیانہ آراء میں سے کچھ لاطینی دنیا تک نہیں پہنچا۔ (۲) رازی کی طبی مہارت کا خلاصہ اس فقرے سے واضح ہے جو ضرب المثل کے طور پر طبی دنیا میں مشہور ہے: ”فن طب مردہ ہو گیا تھا، جالینوس نے اسے زندہ کیا، وہ پراگندہ تھا رازی نے اس کو ایک شیرازے میں منسلک کیا وہ ناقص تھا، ابن سینا نے اس کی تکمیل کی۔ اس نے قدام اور اپنے عہد تک کے اطباء کی کتابوں میں امراض اور ان کے معالجے کے متعلق جو کچھ تھا وہ سب اپنی کتاب الحاوی میں جو فن طب کی انسائیکلو پیڈیا ہے، جمع کر دیا اور ہر قول کو اس کے قائل کی طرف منسوب کیا ہے۔ (۲)

ابو بکر محمد الرازی زبردست معقول تھا۔ اپنی عقلیت پسندی کو بہترین پیرائے میں اس نے اپنی کتاب ”الطب الروحانی“ میں ظاہر کیا ہے جہاں وہ عقل کی توصیف میں کہتا ہے: ”اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں اس لئے عقل عطا کی ہے کہ ہم اس کے ذریعے حال اور مستقبل کے زائد از زائد فوائد حاصل کریں۔ عقل ہی سے ہم اپنے فوائد اور بہتری کو سمجھتے ہیں۔ اسی سے ہم مبہم، بعید اور پوشیدہ اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں اور اسی سے ہم اس ارفع و عالی علم تک پہنچنے میں کامیاب ہوتے ہیں جس کا نام معرفت ربانی ہے۔ اب اگر عقل کا درجہ اتنا بلند اور مقام اتنا اہم ہے تو ہمیں عقل کو پستی میں نہیں ڈالنا چاہیے جس کا منصب قضاء کا ہے اسے ملزم نہیں بنانا چاہیے۔ وہ تسخیر کرنے کے لئے ہے نہ کہ مسخر ہونے کے لئے۔ وہ امر کرنے کے لئے ہے نہ کہ مامور بننے کے لئے۔ اس سب کے برخلاف ہمیں ہر معاملے میں اسی کا رخ کرنا چاہیے اور ہر فیصلہ اسی کے ذریعے۔ ہمیں وہی کرنا چاہیے جو عقل کا فیصلہ ہو۔“ (۳)

اس سے زیادہ روشن الفاظ میں عقل و دانش کی کیا توصیف اور مداحی ہو سکتی ہے رازی اس بارے میں اتنا واضح تصور رکھتا ہے کہ وہ حصول علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق ہر انسان مساوی عقلی صلاحیت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اس صلاحیت کی تربیت کے لحاظ سے افراد میں عقل کی کمی بیشی کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض میں علوم اور مطالعات سے اس کی تربیت ہوتی ہے اور بعض میں تفکر و تعقل کے راستے سے اور بعض میں عملی تجربات سے۔ نویں اور دسویں صدی کے فضلاء میں یہ بحث عام تھی کہ انسان کو اپنے عقائد و کردار کی بنیاد قیاس و منطق پر رکھنی چاہیے یا

روایات اور تجربات پر۔ اس بحث کا آغاز اصول علاج و طب سے ہوا تھا۔ اس مہم میں علم کلام کے مقابل اس طبیعی فلسفے کو فلسفہ مطلق کہا جاتا تھا اور فیثا غورثی فلسفے کے لقب سے ملقب کیا جاتا تھا اور اس فلسفہ کا اہم ترین نمائندہ ذکریار رازی تھا۔ (۴)

رازی کی رائیں انبیات میں عموماً کمزور ہیں۔ اس کے مذہب کی تفصیل بھی زیادہ نہیں ملتی۔ بعض کے مطابق عقلی طریقے پر مکمل انحصار کے نتیجے میں اس نے نبوت و وحی کا انکار کیا ہے۔ (۵) لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کے نام سے منسوب کئی رسائل مشتبہ ہیں اور اس کے مخالف بھی کم نہ تھے۔ مزید برآں اس کے رسائل و کتب جو آج محفوظ ہیں ان پر ابھی تک تحقیقی کام بہت ادھورا ہے، ۵۹ میں سے صرف ۵-۶ ہی ابھی تک شائع ہو سکی ہیں۔ (۶)

رازی کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کی بنیاد وہ رائیں ہیں جن کو رازی کے معاصر قدامیونان انقضا غورث، ابنہ قلیس اور مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے پانچ اصول ہیں اور اس کے نزدیک یہ سب کے سب قدیم اور ازلی ہیں اور وہ یہ ہیں: خالق کل، عقل کل، مادہ اولی، مکان مطلق اور زمان مطلق۔ ان کو وہ قدیم اور وجود کے لئے ضروری قرار دیتا ہے۔ مادے میں ترکیب کے ذریعے منفرد حیات کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ ایک مکان کا پتہ دیتی ہیں اس لئے مکان کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اشکال یا صورتوں کا پے درپے آنا زمانے کا مقتضی ہے جس سے نئے پرانے قدیم تر، جدید تر، متواتر وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ زمان کا ہونا بھی واجب ہے۔ وجود میں زندگی ہے تو اس میں روح کا ہونا بھی ضروری ہے۔ پھر اس وجود میں وہ اشیاء ہیں جو اپنی ترکیب میں عقل کا کمال رکھتی ہیں اس لئے ایک ایسے خالق کل کا ہونا بھی ضروری ہے جو حکیم و خبیر ہو اور اپنے افعال میں عقل و حکمت کا کمال رکھتا ہو اور ہر عیب اور کمی سے برتر و بالا ہو۔ رازی کے مطابق اللہ نے انسان کو یہ عقل نجات کے واسطے عطا کی ہے۔

رازی کے ان اصولوں کا تضاد خود ہی نمایاں ہے اور ایک ذہنی کشمکش کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک طرف رازی ان پانچوں اصولوں کو قدیم یعنی ازلی و ابدی مانتا ہے اور دوسری طرف اللہ کو خالق کل بھی قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ایک طرف اسلامی توحید تھی جو خالق کے سوا کسی کو قدیم نہیں تسلیم کرتی اور دوسری طرف طبیعی فلسفہ اور نظام جیسے دہریے تھے جو کسی خالق عالم کو ماننے پر تیار نہ تھے۔

وہ آفرینش و تخلیق کی ترتیب اس طرح بیان کرتا ہے: ”پہلے ایک بسیط اور خالص عقل کا نور پیدا کیا گیا جس سے عقول بنی ہیں۔“ سب بسیط معقول جو ہر ہیں ان کا مبد اول عقل کل یا نور النور کہلاتا ہے۔ نور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی (یا عقلی کی خدمت کے لئے روح حیوانی جسے نفس کلی کہتے ہیں) پیدا ہوئی۔ لیکن اس بسیط ذہنی نور یا عقل کل کے ساتھ ایک مرکب بھی موجود تھا۔ یہ جسم ہے جس کے سائے سے چار طبیعتیں خشکی، تری، گرمی اور سردی نمودار ہوئیں۔ پھر ان چار طبیعتوں سے تمام اجسام ارضی و سماوی بنے لیکن یہ سب ازل سے ہو رہا ہے۔ اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیونکہ خدا کبھی فعالی سے خالی نہیں تھا۔“ (۹)

رازی کے مذہب اور عقیدے کا حال معلوم نہیں البتہ وہ ارسطو کے فلسفے کا سخت مخالف اور فیثا غورث اور ثالیس ملطی کی طبیعی آراء کا سخت حامی تھا۔ ان میں ثالیس خدا کا منکر تھا اور فیثا غورث معاد یعنی ایک عالم روحانی کا قائل تھا جس سے ہر انسان اخلاقی برائیوں سے پاک ہو کر تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ (۱۰) اس کی بعض تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نبوت اور وحی کا منکر تھا اور عقل کے مقابلے میں قرآنی تعلیمات کو فروتر سمجھتا تھا۔ (۱۱) لیکن اول تو اس کے عقائد تفصیل سے

معلوم نہیں، اس کی کتب میں جو عقائد و اہلیات کے متعلق بعض تحریریں یا رسالے ہیں ان کی رازی کی طرف نسبت میں بھی شکوک و شبہات موجود ہیں۔ (۱۲)

مزید برآں "رازی بہر حال ایک طبعی فلسفی تھا اور صرف مادیات سے بحث رکھتا تھا۔ اہلیات کے بارے میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے اہلیات میں کمال پیدا کیا نہ اس کا مقصد سمجھا۔ اس لئے اس کی رائے میں اضطراب پیدا ہوا۔ اس نے کمزور والوں کو اختیار کیا۔" (۱۳) جس سے ظاہر ہے یہ اضطراب اور بڑھا ہی ہوگا۔

لیکن مذہبی حیثیت کو چھوڑ کر تاریخی حیثیت سے رازی کا فلسفہ الہی ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یعنی رازی خالص ایرانی فلسفے کا جو مذہبی شکل میں موجود تھا قبیح تھا۔ سکندر مقدونی اور اس کے اخلاف کے ہاتھوں ایرانی فلسفہ و حکمت کا تھوڑا بہت سرمایہ جو تباہ ہونے سے بچ رہا تھا اس کی مذہبی رنگ میں تشریح حکیم ایران شہری نے کی تھی۔ رازی نے ارسطو کے فلسفے کو چھوڑ کر فلسفہ اہلیات کے مسائل اسی حکیم سے اخذ کئے۔ چنانچہ ناصر خسرو نے جو رازی کے فلسفے اور آراء کا شدید مخالف تھا، زاد المعاد میں متعدد مواقع پر اس کی تشریح و تفصیل کی ہے۔ (۱۴)

اب ذیل میں ہم ایک اجمالی نظر رازی کے تصور الوہیت پر ڈالتے ہیں:

اللہ کی حکمت کامل ہے۔ بے مقصدیت کا اس کے ہاں گزر نہیں۔ جس طرح آفتاب سے نور نکلتا ہے، اسی طرح اللہ سے حیات کا ظہور ہوتا ہے۔ وہ کامل اور خالص عقل ہے۔ روح سے زندگی صادر ہوتی ہے۔ وہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اس کے اختیار میں سب کچھ ہے اور کوئی شے اس کی مرضی کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے لیکن روح صرف اسے جانتی ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے۔ اللہ کو معلوم تھا کہ روح مادے کی طرف جھکے گی اور مادی لذتوں کی طلبگار ہو گی۔ چنانچہ جب روح مادے سے وابستہ ہوئی تو اللہ نے اپنی حکمت کاملہ سے اس وابستگی کو کامل ترین شکل عطا کی۔ پھر روح کو ذکاوت اور قوت عقلیہ عطا کی، یہی وجہ ہے کہ روح کو اپنی اصلی دنیا یاد ہے اور اس لئے وہ جانتی ہے کہ جب تک وہ اس مادی دنیا میں ہے، وہ درد و الم سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ مطلق اور ابدی راحت اسی اصلی دنیا میں ہے اسی لئے وہ وہاں پہنچنے کی آرزو مند ہے اور مادے سے جدا ہو کر ہی وہ اس ابدی سعادت کے جہان میں پہنچ سکتی ہے۔

اسی نظریے سے رازی کے نزدیک: عالم کی ابدیت اور شر کے وجود سے تعلق رکھنے والے شکوک دور ہو سکتے ہیں۔ جب خالق کی حکمت کو ہم نے تسلیم کیا تو ہمیں اس عالم کی تخلیق کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ تخلیق عالم کی ضرورت کیوں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ روح نے مادے سے وابستگی قبول کر لی تھی اور اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ ربط و وابستگی برائیوں کو جنم دے گی۔ اس لئے جب وابستگی عمل میں آئی گئی تو اللہ نے جو بہترین اور کامل ترین شکل ممکن ہو سکتی تھی۔ اپنی خلقت سے وہ اس کو عطا فرمائی۔ مگر کچھ نہ کچھ برائیاں باقی رہ گئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مادے اور روح کا اتصال ہی تمام برائیوں کا مصدر ہے اور مادے کو اس کی تمام خرابیوں اور برائیوں سے کامل طور پر پاک کرنا ممکن ہی نہیں۔ (۱۵)

الفارابی: (۳۳۹-۳۶۰ھ، ۹۵۰-۸۷۳ء)

ابوالنصر محمد الفارابی کی زندگی کے یقینی اور تفصیلی حالات بہت کم ملتے ہیں۔ وہ ایک خاموش طبیعت کا آدمی تھا۔ وہ واج میں پیدا ہوا جو ماوراء النہر کے ضلع فاراب میں ہے۔ اس کی تعلیم بغداد میں ہوئی۔ وہ نسلاً ترک تھا اور اس کا باپ

ایک فوجی افسر تھا۔ اس نے فقہ، تفسیر، حدیث نیز عربی، ترکی اور فارسی زبان و ادب کی تحصیل کی۔ اس نے ریاضی بھی پڑھی تھی جس کا ثبوت اس کی وہ کتب ہیں جو علم الموصیاتی پر ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ دنیا کی ستر زبانیں جانتا تھا۔ اس کی عربی نہایت رواں اور دلکش ہے۔ البتہ مترادفات کا استعمال کہیں کہیں فلسفیانہ اسلوب و مصطلحات میں حارج ہونے لگتا ہے۔ اس نے مرو کے مدرسے میں فلسفے کے علوم حاصل کئے۔ جہاں مابعد الطبیعی مسائل کی طرف زیادہ توجہ تھی۔ ایک عرصہ یہاں گزار کر بعض مشکلات کی وجہ سے وہ حلب منتقل ہو گیا۔ اگرچہ یہاں سیف الدولہ کا عظیم الشان دربار تھا لیکن اس نے عمر کا آخری حصہ گوشہ عزلت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالت سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے مرثیہ بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ پہن کر نماز جنازہ پڑھائی جس کو فارابی نے آخری زندگی میں اختیار کر لیا تھا۔ فارابی ذکی النفس، قانع مزاج اور خلوت پسند تھا۔ بہت سلیم الطبع اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا۔ اسے بیش بہا شاہی انعامات حتیٰ کہ لباس تک کی پروا نہ تھی۔ رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قندیل کی روشنی میں پڑھے۔ وہ مملکت عقل کا حکمران تھا۔ لیکن عالم مادی میں مفلس و مفلوک الحال۔ (۱) در حقیقت فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے طبقہ فلاسفہ کا سرگروہ اور پیشوا ہے۔

دسویں صدی عیسوی تیسری صدی ہجری تک طبعی اور منطقی فلسفیانہ رجحان الگ الگ ممتاز ہو چکے تھے۔ طبعی فلسفی فطرت کے خارجی مظاہر اور اشیاء کے خواص و اثرات سے حقیقت اشیاء پر استدلال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جب کبھی طبیعت، نفس اور عقل سے گزر کے ذات الہی تک پہنچتے تو اس کی صفات تخلیق و حکمت پر زور دیتے تھے۔ اور علت العلل کے طور پر اس پر بحث کرتے۔ اس کے مقابل اہل منطق جو فلاسفہ متکلمین بھی کہلاتے ہیں، جداگانہ طرز رکھتے ہیں۔ وہ اشیاء و جزئیات سے صرف اتنا ہی واسطہ رکھتے ہیں جتنا کلیات تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ وہ اشیاء کے خواص و اثرات کے واسطے سے اسباب و علل کو نہیں تلاش کرتے، بلکہ ایک کلی تصور تک پہنچنا چاہتے ہیں اور اسی لئے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی اہم ترین صفت خلق و حکمت نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔ (۲) دوسرے لفظوں میں یہ حکماء، اشیاء کا تعین ان کے وجود سے کرتے ہیں اور سب سے پہلے اس وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ فارابی اسی طبقہ فلاسفہ کا پیشوا اور رہنما ہے۔

فارابی فلسفے میں مختلف مقاصد کا قائل نہیں اور اس کا مقصد واحد تلاش حق قرار دینا ہے۔ عالم کے حدوث و قدم یا دیگر مسائل میں ارسطو اور افلاطون کے اختلاف کو وہ تعبیر اور طریقہ فکر کا فروغی اختلاف قرار دیتا ہے اور ان میں تطبیق کو ضروری سمجھتا ہے اور اس کے لئے اس نے نو افلاطونیت کے طریقے کو برتا ہے۔ (۳) طلب حق پر ہر صورت میں زور دیتا ہے خواہ اس میں ارسطو کی، جس کو وہ اپنا معلم اور محدود سمجھتا ہے، مخالفت ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔ (۴) وہ تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ فارابی کے منطقی انداز فکر کا عکس مابعد الطبیعی مسائل میں بھی نظر آتا ہے اور حادث و قدیم کے بجائے اس کے یہاں ممکن و واجب کے مباحث نمایاں ہیں۔ (۵)

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب اس کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ اب چونکہ ہر وجود کے لئے کوئی سبب اور علت ہونا ضروری ہے اور اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے ایک ایسی ہستی کو ماننا بھی ضروری ہے جو بغیر کسی سبب اور علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ صفات سے متصف ہے۔ ازل سے ہے اور

ہر تغیر سے بری ہے۔ اس کی ذات ہر طرح کامل اور ہر شے کے لئے کافی ہے۔ اپنی صفات کے لحاظ سے وہ عقل مطلق اور خیر خالص ہے اور خیر و جمال ہی سے اس کو محبت و رغبت ہے۔ (۶)

اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل بھی نہیں لائی جاسکتی کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل اور علت ہے، اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد اور لاشریک ہے۔ اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہی واحد، ازل اور حقیقی وجود اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ فارابی کا اللہ مطلق اور متعالی ہے۔ (۷)

اس ذات پاک کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب چیزیں اور تمام کثرتیں اس کی ذات میں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں کسی جنس تک کا کوئی فرق نہیں ہے۔ تاہم انسان زندگی کی اعلیٰ اقدار کو ظاہر کرنے والے الفاظ یا ناموں کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن اس وقت ان توصیفی الفاظ کے عام معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بالا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بعض اسماء عین ذات سے منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ کائنات سے ظاہر کرتے ہیں مگر ان سے وحدت ذات میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔ ان سب کو محض استعارات یا ناقص قیاسات سمجھنا چاہیے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اللہ تعالیٰ کی کامل و اکمل ذات کا تصور بھی کامل و اکمل ہوتا لیکن بات یہ ہے کہ ذات باری کے معاملے میں ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے ہماری بصارت کی یا آسمان کے ستاروں کی۔ الغرض ہمارے مادی جسم کے نقائص کا اثر ہمارے عرفان پر بھی پڑتا ہے۔ (۸)

یہی وجہ ہے کہ ہمیں اس ذات باری کی معرفت خود اس کی ذات پر غور و تصور سے اتنی حاصل نہیں ہو سکتی جتنی ان ذاتوں یا چیزوں پر غور و خوض سے حاصل ہو سکتی ہے جو اس کی ذات واحد سے صادر ہوئی ہیں۔ (۹)

تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے جو سب سے برتر خلاق ہے اور واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے ازل سے ہے۔ اس کے پاس ازل سے اشیاء کے حقائق اور صورتیں ہیں۔ اس کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے جو ”مجازی کل“ یا ”عقل اول“ کہلاتی ہے اور بیرونی افلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے آٹھ عقول افلاک ایک دوسرے کے واسطے سے پیدا ہوئیں جو اپنی جنس میں یکتا کامل اور اجرام سماوی کی خالق ہیں۔ یہ نوارواح یا عقول مل کر وجود کا دوسرا درجہ بناتی ہیں اور ملائک آسمانی کہلاتی ہیں۔ وجود کے تیسرے درجے میں انسانوں کی عقل فعال ہے جو روح القدس کہلاتی ہے۔ اسی کے ذریعے زمین و آسمان میں ارتباط قائم ہوتا ہے۔ وجود کے چوتھے مرحلے میں نفس ہے۔ نفس کی تکمیل عقل سے ہوتی ہے مگر یہ دونوں یعنی عقل اور نفس وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہ پاتے کیونکہ انسان کی ہستی عالم کثرت کا جزء ہے اس لئے ان پر بھی اس کثرت کا اثر ہو جاتا ہے۔ وجود کا پانچواں درجہ صورت کا اور چھٹا درجہ مادے کا ہے۔ یہاں پہنچ کر معقول یا روحانی ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ (۱۰)

وجود کے پہلے تین مدارج یعنی ذات باری تعالیٰ، عقول افلاک اور عقل فعال غیر جسمانی ہیں لیکن اس سے اگلے تین مدارج یعنی نفس، صورت اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی ایک گونہ علاقہ ہے۔ (۱۱)

معقول ہستیوں کی طرح مجسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں: یعنی اجسام سماوی، انسانی، حیوانی، نباتی اور معدنیاتی عناصر۔ فارابی کے فلسفے میں افرینش کو ایک عقلی عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ عقل اول جب اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو افلاک کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے اور جب اپنی ذات کا تصور کر کے جوہر بن جاتی ہے تو اس سے اجسام اول یعنی

سب سے اونچے افلاک پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ سلسلہ سب سے نیچے فلک یعنی فلک قمر تک پہنچتا ہے۔ یہ ترتیب نظام بطلموسی کی اشراقی ترتیب یعنی نوافلاطونی فلسفے پر مبنی ہے۔ سب افلاک مل کر ایک ایسا سلسلہ بناتے ہیں جو کہیں اوتار نہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذات الہی کی وحدت کا ایک عکس ہے نیز کائنات کی اس خوشنما ترتیب میں عدل الہی کی جھلک بھی نمایاں نظر آتی ہے۔ اسی طرح موجودات کا منطقی نظام ایک اخلاقی نظام بھی ہے۔ عالم بالا کے اثرات جیسا کہ ہم عقلی طور پر جانتے ہیں، کائنات کی مجموعی لازمی ترتیب سے عیاں ہیں۔ (۱۲)

فارابی علم نجوم کا سخت مخالف ہے اور اس کو غیر معقول قرار دیتا ہے۔ ستاروں کے قرآن سے غیر معمولی یا اتفاقی باتوں کا ظہور میں آنا۔ ستاروں میں بعض کا سعد ہونا اور بعض کا نامبارک یا نجس اثرات کا حامل ہونا۔۔۔ اس کے نزدیک ناقابل یقین ہے۔ (۱۳) وہ نظام طبعی میں علت و معلول کو بنیادی اہمیت دیتا ہے اور انہیں دو گونہ قرار دیتا ہے۔ بالواسطہ اور بالواسطہ۔ اول الذکر کو ہم آسانی سے دریافت کر سکتے ہیں لیکن بالواسطہ اسباب کو دریافت کرنا آسان کام نہیں۔ اسی لئے بہت سی باتوں کو ہم اتفاق کا نام دیتے ہیں۔ (۱۴)

کائنات میں ہونے والے تغیرات اور حرکت کے مسائل کو فارابی نے عقول عشرہ (دس عقول) کے اصول سے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ نیز اس اصول کے تحت اس نے کثرت و وحدت کے مسائل کو معقول شکل میں پیش کیا ہے۔ اس نے ارسطو کے قدم عالم کے نظریے اور اسلام کے تخلیق عالم کے نظریے کے درمیان عقول عشرہ کے اصول سے مطابقت ثابت کرنے کی امکانی کوشش کی ہے۔ اس فلسفے میں اگرچہ مادہ بھی اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ عقول ہیں مگر اس کے باوجود مادہ ایک مخلوق کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ وہ عقل متحرک سے نکلا ہے۔ فارابی کے اس فلسفے کا مرکزی نقطہ۔۔۔ بلاشبہ۔۔۔ اسلام کا نظریہ توحید ہے۔ کیونکہ درحقیقت وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے ہی اس نے مادی کائنات اور اللہ کے درمیان عقول عشرہ کا واسطہ اختیار کیا ہے۔ (۱۵)

فارابی کے اس عقول عشرہ کے نظریے کے کئی عناصر ہیں جن کے ماخذ کا سراغ ملتا ہے۔ مثلاً اس نظریے کے فلکیاتی پہلو اور ارسطو کے حرکت افلاک کے نظریے میں خاصی یکسانیت ہے۔ اسی طرح اس میں صدور و ابتلاق کا نظریہ فلاطینوس سے ماخوذ ہے۔ مگر اس کے باوجود اگر مجموعی لحاظ سے اس کو نظریہ فارابی کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ فارابی نے جس طرح مختلف افکار و نظریات کو اپنی خاص جمع و ترتیب سے تلاش حق اور نظریہ توحید کو ثابت کرنے میں استعمال کیا ہے وہ اس کی اہمیت اور انفرادیت کے لئے کافی ہے۔ (۱۶) اس نے مذہب اور فلسفے کے درمیان تطبیقی عمل سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی جو جامع اور کامیاب کوشش کی ہے وہ اپنے عہد کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔

لیکن جہاں فارابی کے اس فلسفے کی پذیرائی کرنے والے تھے وہیں وہ بھی تھے جنہوں نے اس کی مذمت اور اس کے نظریے کی مخالفت کی۔ (۱۷) مثلاً ابن سینا نے نہ صرف اس کے فلسفے کو قبول کیا بلکہ نہایت جامع انداز سے اس کی تفصیل و تشریح کی۔ دوسری طرف امام غزالی نے بہت شد و مد سے اس کی مذمت اور تردید کی۔ اسی طرح یہودی حلقوں میں بن جابرول نے اسے اگر ناقابل اعتنا سمجھا تو میمون فلاسفہ نے بڑے جوش کے ساتھ اسے اپنالیا۔ اسی طرح مسیحی حلقوں میں بھی فارابی کا فلسفہ قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔

۴۔ ابن مسکویہ: (۳۲۱ - ۳۳۰ھ ، ۱۰۳۰ - ۹۴۲ء)

اس کا پورا نام ابو علی احمد ابن محمد ابن یعقوب تھا۔ تاہم اس میں اختلاف ہے کہ مسکویہ خود اس کا نام تھا یا اس کے باپ کا۔ اسی طرح اس کے تفصیلی حالات زندگی بھی پوری روشنی میں نہیں ہیں۔ مثلاً بعض کا خیال ہے کہ وہ پہلے مجوسی تھا اور بعد میں مسلمان ہوا تھا۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی جیسا کہ اس کے باپ کے اسلامی نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ (۱) اس نے احمد بن کامل (م ۳۵۰ھ، ۹۶۱ء) اور امام طبری (م ۳۱۰ھ، ۹۲۷ء) جیسے اساتذہ سے تعلیم پائی۔ وہ طبیب، نجومی اور مورخ بھی تھا اور سلطان ابو عبد اللہ کے دربار میں ندیم خاص اور صاحب کے عہدے پر فائز تھا۔ وہ تقریباً سات سال تک ابو الفضل ابن الحمید کے کتب خانے کا ذمہ دار اعلیٰ رہا، اور اس کے بعد ایک مدت تک اس کے بیٹے کی ملازمت میں بھی رہا۔ اس کے بعد بوبی حکمران عضد الدولہ اور اس کے خاندان سے وابستہ رہا۔ اس نے طویل عمر پا کر ۱۰۳۰ء میں وفات پائی۔ (۲) اس نے سیاست، اقوال دانش، طب، اخلاقیات، تاریخ اور فلسفہ میں متعدد تصانیف چھوڑیں۔ وہ ایک فلسفی سے زیادہ ایک مورخ اور مفکر اخلاقیات تھا۔ ابتدا میں اسے کیمیا بنانے سے دلچسپی تھی، لیکن بعد میں اس نے تمام چیزوں کو چھوڑ کر اپنے اخلاقی وجود کے تحفظ کے اصول مقرر کئے اور تازندگی سختی کے ساتھ ان پر کاربند رہا نیز تصنیف و تالیف اور مطالعات کو اپنی زندگی کا شعار بنالیا۔ (۳)

علامہ اقبال نے ابن مسکویہ کو ایران کے ممتاز ترین مورخ، مفکر اور ماہر اخلاقیات کا درجہ دیا ہے۔ فلسفہ میں ابن مسکویہ کی اہم ترین تصنیف ”الفوز الاصحیح“ ہے۔ یہ کتاب تین مسائل اور تین فصلوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ہر مسئلے پر دس فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے اثبات سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا روح اور اس کی کیفیت کے بارے میں ہے۔ تیسرے حصے کا تعلق نبوت کی بحث سے ہے۔ (۴) اپنے فلسفیانہ فکر میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہون ہے، خاص طور پر افلاطون، ارسطو اور فلوطین کے درمیان تطبیق آراء میں۔ (۵)

وجود باری تعالیٰ کا بحث شروع کرنے سے پہلے اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ ایک لحاظ سے بہت سہل اور ایک اعتبار سے بہت دشوار ہے، کیونکہ وجود الہی تو ایک روشن آفتاب ہے مگر ہماری عقول کا ضعیف اور عجز درمیان میں حائل ہو جاتا ہے۔ تاہم جو شخص کسی امر کی سچی طلب رکھتا ہے۔ اس کے صبر و استقلال کے سامنے ہر امر دشوار آخر کار آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا سب سے پہلے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنے نفوس کو ان ادھام سے پاک کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہیں اور جن کی وجہ سے معلومات صحیحہ میں مغالطہ پیش آتا ہے۔ (۶) اس لئے کہ اکثر امور میں معلومات صحیحہ عادات اور عوام الناس کے خیالات کے برعکس ہوتی ہیں۔ عوام کے خیالات اکثر عقل حقیقت شناس کے بجائے ظاہری محسوسات پر مبنی ہوتے ہیں۔

اسی بحث کے دوران ہمیں ابن مسکویہ کی ایک عبارت ملتی ہے جو چونکا دینے والی ہے اور نظریہ ارتقاء سے اس کی آگاہی کے سلسلے میں پیش کی جاسکتی ہے۔ وہ کہتا ہے: ”انسان موجودات کے سلسلے کی آخری کڑی ہے جس پر تمام ترکیبیں منتہی اور ختم ہو جاتی ہیں اور اس کے جوہر روشن پر گونا گوں ہیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالم وجود میں آیا تو وہ اشیاء جن کو فی نفسہ، اولیت حاصل تھی، اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں۔“ (۷)

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کا نفس ایک بسیط اور غیر جسمانی جوہر ہے۔ اس میں اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور

ہے۔ اس کا جوہر معقول ہے، یہ بات ہم اس حقیقت سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متضاد اشیاء کا تصور ایک ہی وقت میں کر سکتا ہے۔ مثلاً سیاہ و سفید کا بیک وقت تصور کرنا۔ اسی طرح وہ تمام باتوں اور اشیاء کو --- خواہ وہ محسوس ہوں یا معقول --- غیر مادی شکل میں اخذ و قبول کرتا ہے۔ روح کا علم اور فعل جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام عالم محسوس اس کے لئے کافی نہیں ہے، اس کے علاوہ وہ ایک علم معقول رکھتی ہے۔ جس کا مصدر حواس نہیں ہیں کیونکہ اس علم کی مدد سے وہ ان حیات میں جو اسے حواس سے حاصل ہوئے ہیں، امتیاز کر کے حق و باطل میں فرق کرتی ہے۔ روح کی عقلی وحدت خود اپنی ذات کے شعور --- یعنی اپنے علم کے علم --- میں سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے۔ جس میں خیال، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔ (۸)

وجود باری کے اثبات میں ابن مسکویہ محرک اول کی بحث کرتا ہے۔ جو اس عہد میں ایک مقبول بحث تھی۔ وہ اللہ تعالیٰ کی خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور لامادیت قرار دیتا ہے۔ ثبوت باری تعالیٰ میں ایک طویل بحث کے بعد جو سلبی اور ایجابی طریق استدلال سے تعلق رکھتی ہے، وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی طریق ہی ہو سکتا ہے۔ (۹) اس کے مطابق سب سے پہلے خالق مطلق نے جس کو پیدا کیا وہ عقل ہے۔ وہی عقل فعال بھی ہے اور ابدی، کامل الوجود اور ناقابل تغیر ہے۔ اس لئے کہ اس کا صدور وجود الہی سے ہے اور یہ صدور دواہی اور مسلسل ہے۔ یہ اپنے سے کتر موجودات کے مقابلے میں کامل اور ذات الہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ عقل فعال کے بعد روح افلاک وجود میں آئی۔ اس میں عقل کی طرح کامل بننے کی طلب ہے۔ اس لئے کہ یہ اس سے درجے میں فروتر ہے۔ اس کمال تک پہنچنے کے لئے اسے حرکت کی ضرورت ہے، چنانچہ اس روح سے افلاک یا کرات پیدا ہوئے جو کمال روح تک پہنچنے کے لئے حرکت دوران کے محتاج ہیں۔ خلاء میں ان کی یہ گردش و حرکت دائرے میں ہے۔ ان افلاک اور ان کے اجزا سے ہمارے اجسام پیدا ہوئے۔ ہمارے اجسام انتہائی ضعیف ہیں، اور یہ اس لئے کہ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی ایک طویل زنجیر ہے۔ تمام اقسام کے موجودات اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے صدور سے وجود میں آتے ہیں اور اسی صدور سے ہر آن کائنات میں یہ نظم و ترتیب قائم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ کے اس صدور و ظہور کو روک لے تو کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی۔ (۹)

مادیت کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آسکتی اور اس دنیا میں جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے اس کا مادہ پہلے سے موجود ہے۔ اس لئے مادہ قدیم ہے یعنی اللہ نے اس کو پیدا نہیں کیا۔ البتہ مادہ جو جو صورتیں اختیار کرتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ جالینوس اسی کا قائل تھا۔ اس کا رد اسکندر افرادیسی نے لکھا تھا۔ ابن مسکویہ نے اسی یونانی حکیم اسکندر افرادیسی کی رائے کو اختیار کیا اور اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا، جو ہم خلاصے کی صورت ذیل میں لکھتے ہیں:

”اس قدر تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو صرف دو ہی احتمال ہیں: یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے یا جہاں تھی وہیں موجود رہے۔ پہلی بات بدلتے غلط ہے۔ ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں کہ مثلاً جب ہم موم کے ایک کرۃ کو ایک مسطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو کرویت کی شکل کسی اور جسم میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قائم رہے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو۔“ (۱۰)

اس لئے یہ تسلیم کرنا ضرور پڑے گا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آئی۔

اور جب یہ بات تسلیم کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ جب مادہ حادث ٹھہرا تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہو۔“ (۱۱) اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام موجودات و کائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں اور خالق عالم نے یہ سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے نیز یہ تخلیقی عمل ہر آن جاری ہے۔

ابن مسکویہ نے وجود و توحید الہی پر زیادہ تر بحث اپنی معرکہ الآرا کتاب الفوز الا صغر میں کی ہے اور اخلاقیات سے متعلق مباحث الفوز الا کبر میں پیش کئے ہیں۔ ”تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق“ اس موضوع پر عظیم الشان تصنیف ہے جس کی عظمت کا اعتراف اس کے معاصرین نے بھی کیا ہے۔ ان تینوں کتابوں میں اصل بحث کے علاوہ بعض دوسری تصانیف میں بھی ابن مسکویہ کے خیالات و آرا ملتے ہیں۔ ابن مسکویہ کے تصور الہ کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات اساسات دین اسلام کے زیادہ مطابق ہیں۔ مثلاً نفس کی بحث میں اس کا ذور فلسفہ یونان کے بجائے زیادہ تر قرآن مجید کی آیات کریمہ پر ہے۔ اپنے اخلاقی، مذہبی اور فلسفیانہ تصورات کے پیش نظر اس نے تعلیم کا ایک جامع نظریہ پیش کیا جو ارسطاطالیسی اور افلاطونی افکار کے امتزاج کے باوجود شریعت اسلامیہ پر مرکوز ہو جاتا ہے۔ یہی صورت حال اس کے تصور الہ کی ہے۔ (۱۲)

۵۔ ابن سینا: (۳۲۸-۳۷۰ھ، ۱۰۳۷-۹۸۰ء)

اس کا پورا نام ابو علی الحسین ابن عبد اللہ ابن سینا تھا۔ وہ بمقام افشہ جو بخارا کے مضافات میں تھا، پیدا ہوا۔ اس کا باپ فارسی الاصل اور بلخ کا باشندہ تھا۔ اس نے دینی اور دنیوی تعلیم گھر پر والدین کے زیر سایہ حاصل کی جہاں باپ نے عبد اللہ نامی ایک عالم کو بیٹے کی تعلیم و تربیت کے لئے مقرر کیا تھا، لیکن رفتہ رفتہ شاگرد نے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی۔ لوگ اس کے حافظے اور ذہانت و ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ وہ کم سنی میں ذہنی اور جسمانی طور پر بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا، جہاں اس نے فلسفہ اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ (۱) اس نے سترہ برس کی عمر میں بادشاہ نوح ابن منصور کا کامیاب علاج کیا جس کے انعام میں اسے شاہی کتب خانے میں آنے جانے کی اجازت مل گئی، جس سے اس نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ ملوک الطوائف کے اس زمانے میں وہ لگاتار قسمت آزمائی کرتا رہا لیکن۔۔۔ ”کسی بڑے فرماں روا کی اطاعت اس پر اسی طرح

گراں گزرتی تھی جیسے علم میں کسی استاد کی تقلید۔ (۲) سیاسی کشمکش کے ان احوال میں کبھی اسے ترک وطن کرنا پڑا، کبھی کاروبار اور علمی مشاغل میں بھی بار بار خلل پڑا۔ اسی طرح کبھی عمال شاہی کے زمرے میں نظر آتا اور کبھی تعلیم یا تصنیف کے میدان میں جدوجہد میں مصروف ملتا۔ اس عہد میں وہ قید و بند کی صعوبتوں سے بھی گزرنا اور صاحبان سطوت و اقتدار کی نظروں سے چھپ کر بھی زندگی گزارنی پڑی۔ وہ ہمدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا تھا۔ مگر اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے نے اسے ایک قلعے میں نظر بند کر دیا جہاں سے بمشکل جان بچا کر وہ علماء الدولہ کے ہاں اصفہان پہنچا اور بہت کچھ سرفرازی حاصل کی۔ (۳) یہاں اس کی آنتوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا جس کے لئے اس نے ایک سریع الاثر دوا استعمال کی جس سے مرض میں اور اضافہ ہو گیا۔ اپنے مربی کے ساتھ ہمدان کے سفر میں تکلیف حد سے زائد بڑھ گئی۔ جب اس نے موت کو قریب دیکھا تو بارگاہ رب العالمین میں توبہ و استغفار کیا اور اپنے تمام قیمتی مال و متاع کو خیرات کر دیا اور مکمل عبادت میں مشغول ہو گیا۔ ستاون برس کی عمر میں ۱۰۳۷ء میں اس نے وفات پائی۔ (۴)

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے ہے۔ اس کا شمار حکمائے مشرق کے اکابر میں ہوتا ہے اسی لئے شیخ الرئیس کے لقب سے اسے یاد کیا جاتا ہے۔ اس نے گوناگوں ذمہ داریوں، سیر و سیاحت، قید و بند اور جنگوں کی کشاکش نیز خانگی نزاعات کے درمیان بھی سو سے زائد تصانیف چھوڑیں جن میں قانون الطب اور الشفاء اہم ترین ہیں۔ الشفاء ۱۸ جلدوں میں ہے اور اس کا ایک کامل نسخہ آکسفورڈ میں ہے۔ اس کے مشتملات کے تین حصے ہیں: منطق، طبیعیات اور ماوراء الطبیعیات۔ (۵) اس کی رائے تھی کہ قدماء کی کتابوں کی کافی شرحیں لکھی جا چکی ہیں، اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدون کیا جائے۔ (۶)

عہد متوسط کے فلسفیانہ افکار کی تاریخ میں بوعلی سینا مختلف اعتبارات سے منفرد شخصیت کا حامل ہے۔ اسلامی فلاسفہ میں تو اس کی اہمیت و عظمت محتاج تعارف ہی نہیں۔ رومن کیتھولک مسیحی الہیات ابن سینا کے فلسفے سے گہرے طور پر متاثر ہوئی جیسا کہ البرٹ اعظم اور تھامس اکیناز کے متکلمانہ افکار میں نظر آتا ہے۔ اسلامی فلاسفہ میں وہ واحد فلسفی ہے جس نے فلسفے کا ایک مکمل اور تفصیلی نظام مرتب کیا جس میں ایک مضبوط ربط کا واضح احساس ہوتا ہے۔ اس کے فلسفے میں اہم ترین شاید وہ ندرت فکر ہے جو اس کے استدلال کی باریکیوں میں پنہاں ہے اور جس تک پہنچنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے خصوصاً عہد جدید کے علماء کے لئے لیکن درحقیقت یہ خصوصیت اس کی امتیازی خصوصیات میں سے ہے۔ (۷) اس کے افکار کے بیشتر عناصر یونانی فلسفے پر مبنی ہیں اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ ان فلسفیانہ افکار کی نئی ترتیت و تدوین میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہون احسان ہے۔ بایں ہمہ اگر اس پر مجموعی حیثیت سے نگاہ ڈالی جائے تو یہ کہے بغیر چارہ کار نہیں کہ یہ فلسفہ ابن سینا کا فلسفہ ہے اس لئے کہ اس فلسفے پر اس کی شخصیت کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ دیگر عناصر تحلیل ہو کر ایک مستقل اور منفرد سینائی فلسفہ بن گئے ہیں۔ (۸) اس میں اہم ترین اس کا وہ طریقہ ہے کہ جس کے تحت وہ تعریفات کا تعین کرتا ہے یعنی کسی خاص تعریف تک پہنچنے میں وہ جس طرح تصورات کے درمیان تفریق و امتیاز کرتا ہے وہ اس کے استدلال میں غیر معمولی باریکی پیدا کر دیتی ہے اور ساتھ ہی ایک متکلمانہ پیچیدگی بھی۔ اس نے اپنے زیادہ تر کلیاتی اور اساسی اصول اسی طرح وضع کئے ہیں۔ یہی وہ طریق فکر ہے جس کو بعد میں ڈیکارٹ نے ذہن، جسم کی شمولیت سے متعلق اپنے بحث میں برتا ہے۔ (۹)

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے مختلف نہیں ہے مثلاً فارابی کی طرح وہ بھی انتہائی نظریہ رکھتا ہے،

جس کے مطابق اللہ تعالیٰ سے جو واجب الوجود ہے، تنہا عقل اول کا ابتناق یا صدور ہوا۔ اس لئے کہ اس کی ذات واحد مطلق اور بسیط ہے جس میں کسی ترکیب کو دخل نہیں اور ایسی ذات واحد سے، ایک ہی شے کا صدور ہو سکتا ہے، لیکن اس عقل اول کی فطرت مطلق بسیط نہیں ہے اس لئے کہ وہ بالذات واجب نہیں، بلکہ ممکن ہے اور اس کے امکان کو حقیقت بنانے والی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے۔ عقل اول کی اس دوہری فطرت --- یعنی تحقق وجود اور امکان وجود --- سے دو چیزیں وجود میں آئیں۔ (۱۰) عقل ثانی جو تحقق وجود والے ارفع پہلو سے صادر ہوئی، اور بلند ترین فلک اول جو نچلے پہلو یعنی امکان وجود سے صادر ہوا۔

صدور یا ابتناق کے اسی دوہرے عمل سے دیگر عقول اور افلاک پیدا ہوئے یہاں تک کہ دسویں عقل وجود میں آئی جو تحت قمری فلک (دائرہ عالم) پر حکمران ہے اور جس کو اکثر مسلم فلاسفہ فرشتہ جبریل قرار دیتے ہیں اور یہ اس لئے کہ یہی مادے کو شکل عطا کرنے والی قوت ہے اور یہی انسانی عقل سمیت تمام جسمانی اور غیر جسمانی اجزائے عالم کو "خبر" دینے والی قوت ہے۔ (۱۱)

نظریہ ابتناق کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ ارسطو کے نظریے کے لحاظ سے اس عالم کثرت اور واحد مطلق یعنی ذات الہی کے درمیان تخلیق کی راہ مسدود تھی۔ اس نظریہ ابتناق و صدور سے نہ صرف یہ مشکل دور ہوئی بلکہ یونانی فلسفے کی روایت اور اسلامی عقائد کے درمیان عقلی ارتباط پیدا ہو گیا، تاہم اس نظریے میں ابھی یہ بڑی کمی تھی کہ اس میں وحدۃ الوجودی نظریے کو ابھرنے کا پورا پورا موقع تھا۔ اس کا اسناد ابن سینا نے اپنی مشہور بحث "ذات و وجود" میں کیا ہے۔ اس سے نہ صرف ایک معنی میں مذہب اور عقل دونوں کے تقاضے پورے ہوئے بلکہ ارسطو کے الہیاتی نظریے کی خالی بھی دور ہوئی۔ (۱۲)

اس نظریے کے مطابق ہم دیکھ چکے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقا بسیط ہے۔ بقیہ تمام موجودات دوہری فطرت کی حامل ہیں۔ اس بساطت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود یکساں اور ایک حقیقت نہیں بلکہ ایک دوسرے سے قابل امتیاز ہیں، ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک اسکیمو بھی جس نے کبھی ہاتھی نہیں دیکھا، جب اس کا خیال کرتا ہے تو وہ فی نفسہ جان لیتا ہے کہ ہاتھی موجود ہے، جبکہ وجود الہی اور ذات الہی کی صورت میں یہ ممکن نہیں۔ (۱۳) کسی علم یا تصور کا وہاں گزر ہے نہ کسی عقل کی رسائی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ کا وجود واجب (ضروری) ہے، جبکہ دوسری تمام موجودات کا وجود امکانی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود سے ماخوذ ہے۔ نیز یہ بھی کہ اللہ کے بے وجودی کے مفروضے سے تضاد لازم آتا ہے جبکہ دوسرے موجودات کے معاملے میں ایسا نہیں ہے۔ ابن سینا کا استدلال نامس ایکی ناس کے بعد سے کلیسائے روم کے مسیحیوں میں اثبات باری کا بنیادی اصول قرار پا گیا تھا کہ عالم کے وجود کو سمجھنے کے لئے اللہ کے وجود کا اقرار ضروری ہے۔ اس استدلال میں سبب اور اس کی تاثیر ایک مقدمے اور اس کے نتیجے کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ یعنی کسی تاثیر کو دیکھ کر اس کے سبب کو پہچاننے کے بجائے ہم ایک پختہ مقدمہ قائم کر کے تاثیر تک پہنچتے ہیں جو مستکملین کا طریقہ ہے فلاسفہ طبعیین کا نہیں۔ بہر حال ابن سینا کے نزدیک عالم کی تخلیق کا عمل اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک عقلی ضرورت ہے اس لئے کہ اس تمام

عالم کا نقشہ ذات باری میں ازل سے موجود ہے۔ اسی بنا پر ابن سینا کہتا ہے کہ تمام موجودات و قوعات کا علم اللہ تعالیٰ کو پہلے سے ہے۔ (۱۵) دوسرے الفاظ میں عالم کا وجود امرکافی ہے مگر اللہ کا وجود تسلیم کرنے کی صورت میں واجب ہے۔ یعنی عالم کا وجود اللہ کے وجود سے مستعار ہے، از خود نہیں ہے۔ تمام اشیاء اپنے حقیقی اور تفصیلی وجود سے پہلے اللہ کے ذہن میں ایک مثالی اور اجمالی علم کی صورت رکھتی ہیں۔ یعنی حقیقی وجود سے پہلے ایک علمی یا ذہنی وجود جس طرح معمار کے ذہن میں عمارت بننے سے پہلے اس کا نقشہ ہوتا ہے۔ بہر حال اللہ کو ہر شے کا پیشگی علم ہے جبکہ ہمارے ذہنوں میں اشیاء کا وجود ان کے وقوع میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں قسم کے علم۔۔۔ قبل الوقوع جو اللہ تعالیٰ کے پاس اور بعد الوقوع جو ہمیں حاصل ہوتا ہے۔۔۔ زمین آسمان کا فرق رکھتے ہیں۔ ایک تخلیقی علم ہے اور دوسرا محض تقلیدی۔ (۱۶)

مگر اس سے یہ سمجھ لینا درست نہیں ہو گا کہ ذات محض میں خاص اور عام (یعنی کلی و جزئی) دونوں پائے جا سکتے ہیں۔ ذات محض اپنے حقیقی معنی میں ہر قید یا تعین سے بالاتر ہے۔ آفاقیت و انفرادیت کیلئے یا عموم و خصوص یہ سب قیود ہیں جو صرف ممکنات سے تعلق رکھتی ہیں۔ ذات مطلق ان سے برتر و ماورا ہے۔ عموم اور آفاقیت صرف ہمارے ذہن میں ہوتی ہے۔ ابن سینا کے نزدیک ہمارا ذہن عموم والے تصورات یا آفاقیت کو اس عالم کثرت سے اس لئے اخذ کرتا ہے تاکہ وہ اشیاء کثیرہ کو ایک ذہنی تصویر میں کھپا کر ایک اجمالی شکل میں دیکھ سکے۔ چنانچہ ابن سینا عمومی تصورات مثلاً نوع، جنس قسم وغیرہ کو ایک علمی اور عملی ضرورت سے آگے کوئی اہمیت نہیں دینا چاہتا۔ اس کے نزدیک خارجی عالم میں ذات کا وجود صرف استعاراتی ہے نہ کہ حقیقی۔ یعنی صرف اس شکل میں کہ ہم بہت سی اشیاء کو جمع کر کے ان پر یکساں ہونے کا اطلاق کر دیتے ہیں جبکہ حقیقی معنی میں کوئی دو چیزیں یکساں ہو سکتیں۔ (۱۷) اس موقع پر یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ ذات اور وجود دو قابل امتیاز چیزیں ہیں۔ وجود کوئی ایسی شے نہیں جس کا اشیاء موجودہ پر اضافہ کر دیا جائے بلکہ وجود کا اضافہ اگر ہوتا ہے تو کسی ذہنی یا علمی صورت میں ہوتا ہے یعنی ذات پر۔ (جیسے مکان کا نقشہ ذہن میں اور حقیقت میں) اسی معنی میں اشیاء کا وجود ”ممکن الوقوع“ ہے اور ذات پر الگ سے عارض ہوتا ہے۔ (۱۸)

ابن سینا کے نزدیک صورتوں یا ذاتوں میں تعدد کی اصل مادہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انفرادی وجود کی اصل بھی مادہ ہے۔ یہ اس نے کہیں نہیں کہا۔ چنانچہ اس کے نزدیک انفرادی وجود کی اصل اللہ تعالیٰ ہے جو ہر شے کو وجود عطا کرنے والا ہے۔ (۱۹)

ارسطو کے ہاں جو اللہ کا تصور ہے۔۔۔ کہ وہ مطلقاً بسیط ہے اس لئے نہ اس کی ذات ہو سکتی ہے نہ صفات ممکن۔۔۔ اس سے تخلیق عالم کا مسئلہ سلجھنے کے بجائے اور بھی الجھ گیا تھا۔ کیونکہ ذات و صفات سے انکار کی صورت میں اس کا رخانہ تخلیق سے اللہ تعالیٰ کا کوئی رشتہ باقی نہیں رہتا۔ مثلاً اگر وہ خالق، رب، علیم و خبیر نہیں تو پھر اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ مادے نے مختلف شکلیں خود اختیار کر کے اپنے کو اس عالم کی شکل میں منظم کیا، نیز یہ کہ یہ کائنات ہمیشہ سے موجود ہے۔ ظاہر ہے اس نظریے کا اسلامی عقیدے سے کوئی جوڑ نہیں بیٹھتا۔ چنانچہ مسلم فلاسفہ و متکلمین نے نوافلاطونی نمونے کو سامنے رکھ کر اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے مطابق اللہ کی ہستی مطلق اور بسیط ہے لیکن اللہ کے ہاں اپنی ہستی کی معرفت میں بسیط طور پر جوہر اشیاء کا علم بھی شامل ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی معرفت وجود میں معرفت موجودات بھی شامل ہے۔ (۲۰)

اس نظام فکر کو ایک مربوط فلسفے کی شکل دینے والا ابن سینا ہے جس کے مطابق اللہ کی تمام صفات --- علم، تخلیق، قدرت، مشیت وغیرہ --- اس کے وجود کی ایک حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ یعنی ذات اور صفات کی اس کے وجود سے الگ کوئی ہستی یا شناخت نہیں اور یہ صفات اس کے وجود کے مختلف پہلو ہیں جو موجودات میں نمایاں ہیں، مگر اس کے وجود میں باہم ذکر قابل امتیاز نہیں، یہ صفات صرف نسبتی ہیں یا منفی ہیں اور ان میں اور وجود الہی میں کوئی فرق نہیں، اللہ کے وجود میں بساطت اور مطلقیت کے یہی معنی ہیں۔ اسی لئے اس کا وجود مادے سے بری اور خالص عقل ہے۔ (۲۱) جس میں ذات اور غایت دونوں ایک ہیں۔ اللہ کے ہاں معرفت ذات ہی جب معرفت موجودات ہے تو لازم ہے کہ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہو جو اسی کے وجود سے صادر ہوتی ہیں۔ یہی وہ اہم مرحلہ ہے جہاں ابن سینا کی انفرادیت اور عقدہ کشائی نمایاں ہوئی۔

نوافلاطونی فکر کا حاصل اب تک یہ تھا کہ اللہ کے علیم وخبیر ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ اشیاء کے جواہر یا اصول ذات کا علم رکھتا ہے مگر ان کی تفصیل اور جزئیات سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس کے لئے محسوسات کا ادراک ضروری ہے اور محسوسات کا ادراک زمانے کے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن اللہ تغیر اور مادے سے بالاتر ہے اس لئے محسوسات کے علم سے بھی بری اور برتر ہے۔ لیکن اللہ کا یہ تصور اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تھا، اس لئے کہ یہ علم الہی کو محدود اور نامکمل قرار دیتا ہے۔ ابن سینا نے اس عقلی گرہ کو اس طرح کھولا کہ چونکہ موجودات کا سارا عالم اللہ ہی کے وجود سے صادر ہوا ہے اس لئے حیات سے بالاتر ہونے کے باوجود وہ تمام جزئیات کو بھی اجمالی طور پر جانتا ہے۔ اس کے لئے حیاتی علم محض سطحی بات ہے۔ وہ نہ صرف تمام موجودات بلکہ ان کے باہمی ارتباط کا بھی مکمل علم رکھتا ہے۔ چنانچہ ابن سینا صراحت کرتا ہے کہ ”زمین و آسمان میں ایک ذرہ بھی اس کے علم سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا۔“ اس تصریح کے بعد ابن سینا پر غزالی کی یہ تنقید کہ اس کا فلسفہ اللہ کے علیم وخبیر ہونے کا منکر ہے کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ (۲۲)

مگر بہر حال یہ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن سینا کے صدور وابتقاق کے نظریے کی روشنی میں اللہ کی مشیت اور تخلیق کی صفات بے معنی سی ہونے لگتی ہیں۔ غزالی نے تہذیب الفلاسفہ میں اسی پہلو سے ابن سینا پر گرفت کی ہے۔ کیونکہ ابن سینا کی تشریح کے مطابق تمام عالم اللہ کے وجود سے صادر ہوا ہے اور یہ صدور اللہ کی عقلی فطرت کا ایک لازمی عقلی تقاضا ہے۔ گویا یہ کائنات ایک عقلی تقاضے کے طور پر از خود صادر ہو رہی ہے۔ ایسی صورت میں اختیار و انتخاب مرضی اور مشیت کی مثبت صفات کہاں نمایاں ہوں گی۔ خدائی کا فعل پورے طور پر کہاں باقی رہا، بس یہی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ اس صدور وابتقاق کے عمل میں خارج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن سینا درحقیقت منفی انداز سے ہی اس کی تشریح کرتا ہے کہ ”اللہ کو یہ ناپسند نہیں کہ یہ کائنات اس سے صادر ہو۔“ اس بات کو ظاہر ہے کسی مرضی یا اطمینان دلی سے دور کا ہی علاقہ ہو سکتا ہے۔ مگر خیر، دور کا ہی سہی، اک گونہ علاقہ تو ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں اللہ کی مشیت و رضا کو سرے سے کوئی دخل ہی نہیں جیسا کہ غزالی نے تہافہ میں اس کے رد میں کہا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس عقلی ابتقاقی نظریے کی روح سے عالم کا صدور ایک ازلی عمل اور ناقابل تغیر عقلی تقاضے کی طرح نظر آتا ہے۔ (۲۳) دوسرے لفظوں میں گویا یہ تمام عالم وجود الہی کے ساتھ ہمیشہ سے موجود ہے اس لئے کہ مادہ اور اس کی تمام صورت و اشکال ازل سے اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں۔ کائنات کا یہ تصور اسلامی نظریے سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اور محافظین دین کے لئے قابل تسلیم نہیں تھا۔ مگر

اس تصور کو متعارف کرانے سے ابن سینا کا مقصد صرف یہ تھا کہ عقیدے اور عقل دونوں کے تقاضوں کے ساتھ انصاف ہو اور الٰہ و مادیت دونوں کے عمل و دخل کا سد باب کیا جاسکے۔ (۲۴) اس تصور کے لحاظ سے تمام کائنات ہمیشہ سے موجود ہے، لیکن چونکہ وہ اصلاً امکانی وجود ہے نہ کہ واجب، اس لئے تمام تر اللہ کے وجود کی حاجت مند ہے۔

اس نظریے کا دوسرا مقصد واضح ہے، ایک طرف تو ملحدین کے برخلاف تمام موجودات اپنے وجود کے لئے اللہ کے وجود کے حاجت مند ہیں۔ دوسری طرف وحدت الوجودی نظریے کا سد باب بھی ہے کیونکہ ابن سینا کے ہاں اللہ کے وجود اور عالم کے وجود میں زبردست فرق ہے۔ (۲۵) وہ واجب الوجود بسیط ہر شے سے برتر و بالا، علۃ العلل، مصدر موجودات، عقل مطلق اور علیم و خبیر ہے، جبکہ موجودات میں یہ تمام صفات مفقود ہیں۔

ابن سینا نے فارابی کی مانند ذات اور وجود میں تفریق تسلیم کی ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ پھر وجود اور وحدت کو عرض مانا ہے اور اسی طرح کلیت کو بھی۔ وجود کے وجوب اور امکان پر مفصل بحث کر کے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ممکن کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی لیکن بالآخر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایک وجود ایسا ہے جو ممکن نہیں بلکہ واجب ہے یعنی ایسا وجود جس کی کوئی علت نہیں، وہ علۃ العلل ہے۔

ابن سینا کا خیال ہے کہ ”اگر اللہ تعالیٰ علۃ العلل ہے تو غایت الغایات بھی۔ پھر چونکہ علت غائیہ بھی متناہی ہوگی۔ لہذا اس کا سلسلہ بھی کہیں نہ کہیں ختم کرنا پڑے گا۔ لہذا ہمارے پاس مبدا اول کا کوئی ثبوت نہیں۔ وہ خود ہی سب اثباتوں کا اثبات ہے۔ ہم اسے برہان کے راستے بھی نہیں پاسکتے۔ اس کی کوئی علت ہے، نہ دلیل، نہ تعریف، بلکہ خود جملہ موجودات اس کی دلیل ہیں۔ یہاں پہنچ کر ابن سینا کا فلسفہ مذہب اور تصوف سے جا ملتا ہے۔ لہذا اثبات باری تعالیٰ میں ابن سینا مصادره علی المطلب کا مرتکب نہیں ہوا۔“

”صفات الہیہ کے سلسلہ میں جب ابن سینا اللہ تعالیٰ کو علت العلل، غایت الغایات، مبدا اول اور واجب الوجود ٹھہراتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی ذات ہر قسم کے امکانات، قوت اور مادہ سے منزہ ہے۔ نہ اس کا کوئی جسم ہے نہ وہ کسی جسم کا مادہ، نہ اس کی کوئی صورت ہے، نہ وہ کسی صورت کا مادہ معقول، نہ کسی مادہ معقول کی صورت معقولہ، نہ علم، نہ ارادہ، نہ حیات۔ یہ اس کی بنیادی صفات نہیں ہیں۔ لیکن اگر ان صفات کو اس سے نسبت دی جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں فرق نہیں آتا جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا۔“

ابن سینا نے نوافلاطونی نظریہ صدور سے رجوع کر کے یہ خیال پیش کیا کہ علت اول صدور (فیضان) پر راضی ہے تاکہ اس کی خوبی جملہ موجودات میں منعکس ہو۔ یہ دراصل ارسطو کے نظریہ کا فلسفہ ذات الٰہی اور نظریہ اسلام کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شے پر محیط ہے، میں تضاد سے بچنے کے لئے کی گئی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو علیم و خبیر اور دنیا کے معاملات سے واقف قرار دیتا ہے لیکن جزئیات کے علم کی نوعیت کو عمومی مانتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو دفعتاً اور زمان و مکان سے آزادانہ گویا حد سنا تمام اشیاء کا علم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ ذات الہیہ میں سارے عالم کے لئے ایک جذبہ محبت بھی موجود ہے جسے اس نے اپنے احاطہ میں لے رکھا ہے لہذا وہ ایک اصول فعالیت بھی ہے اور اس لئے ایک علم پر متضمن۔ ذات و صفات الٰہی پر ابن سینا کی بحث دو تضادات۔۔۔ نوافلاطونی اور مسلم شرعی تصورات۔۔۔ کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو بسا اوقات علماء کی تنقید

۶۔ غزالی: (۵۰۵ - ۴۵۰ھ ، ۱۱۱۱ - ۱۰۵۸ء)

ان کا پورا نام ابو حامد محمد ابن محمد الغزالی تھا۔ وہ خراسان کے ضلع طوس میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کوئی ذی حیثیت آدمی نہیں تھے اور سوت کاتنے یا بیچنے کا کام کرتے تھے۔ اسی لئے غزالی کہلائے۔ ابتدائی علوم کی تحصیل اپنے وطن طوس میں کی۔ پھر اعلیٰ تعلیم کے لئے نیشاپور کے مدرسے میں پہنچے جہاں امام الحرمین علامہ جوینی سے تلمذ اور تعلق رہا۔ اسی دوران میں درس و تدریس سے وابستہ ہو گئے۔ تصنیف و تالیف کا آغاز بھی یہیں ہو گیا تھا۔ ذہانت و ذکاوت کے آثار بچپن سے نمایاں تھے۔ وسیع مطالعات سے ان کو جلا مل گئی اور معقول و منقول میں ان کا شہرہ پھیلنے لگا۔ امام الحرمین کی وفات کے بعد ۲۸ سال کی عمر میں غزالی بغداد پہنچے اور نظام الملک طوسی کے جو سلجوقی سلطان ملک شاہ کا مشہور اور فاضل وزیر تھا، دربار سے وابستہ ہو گئے۔ علماء کے علمی مناظروں اور مجادلوں میں ہر دفعہ غالب و کامیاب ہوئے جس سے ان کے علم و فضل کا غلغلہ ہو گیا۔ ۳۴ سال کی عمر میں ان کے علم و فضل سے متاثر ہو کر نظام الملک نے انہیں بغداد کی جامعہ نظامیہ میں علوم اسلامیہ کا استاذ مقرر کر دیا جہاں انہیں بڑی شان سے لے جایا گیا۔ اب ان کے محاضرات خوبیاں، علم کا تجر و وسعت کا غلغلہ اور بھی بڑھ گیا اور سیکڑوں طلباء ہر طرف سے پہنچنے لگے۔ (۱) لیکن تعلیم و تدریس میں غزالی کا اٹھاک چارپانچ سال سے زیادہ باقی نہ رہ سکا۔ ان کی حالت میں دفعتاً انقلاب پیدا ہوا۔ ذہنی تشویش کے ساتھ صحت بھی خراب ہونے لگی۔ آخر وہ نظامیہ کے جاہ و حشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہو گئے اور وہاں دس برس تک عزلت و تنہائی کی زندگی اور مقامات متبرکہ کی زیارت میں مصروف رہے۔ اس حیرت انگیز انقلاب کے بارے میں کسی کے استفسار پر امام صاحب نے ایک مستقل رسالے ”المعقد من المصالح“ میں اپنے حالات لکھے ہیں۔ (۲)

ان حالات کے مطابق ان کو شکوک و ادہام نے گھیر لیا تھا جس سے طبیعت میں انتشار رہنے لگا۔ رفتہ رفتہ اس کا اثر صحت پر پڑا۔ بھوک پیاس غائب ہو گئی۔ کوئی علاج کامیاب نہ ہوتا تھا۔ آخر طبیعوں نے بھی ہاتھ کھینچ لیا۔ (۳) تلاش حق کا کوئی راستہ نظر نہیں آتا تھا۔ تشکیک اتنی بڑھ گئی کہ محسوسات بلکہ بدہیات میں بھی شک پیدا ہو گیا۔ پھر تحقیق حق کی خاطر اپنے عہد کے چار اہم ترین فرقے متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ کے علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن بجائے اطمینان کے مایوسی، تشکیک اور تشویش اور بھی بڑھ گئی۔ تصوف کے علوم میں اندازہ ہوا کہ یہ محض علمی اور نظری فن نہیں بلکہ عملی چیز اور اس کی تکمیل علم و عمل دونوں سے مل کر ہوتی ہے جس کے لئے جاہ و مال سب چھوڑ کر زہد و ریاضت اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ (۴) احساس ہوا کہ درس و تدریس بھی علوم آخرت میں غیر مفید ہیں اس لئے کہ اس کا محرک بھی جاہ و ناموری کے سوا کچھ نہیں اور یہ خلوص سے عاری ہے۔ آخر بغداد کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا لیکن یہ بھی آسان نہ تھا۔ حیلے بہانوں سے نکل کر شام کا رخ کیا۔ ضرورت پھر چھوڑ کر سب مال و اسباب خیرات کر دیا۔ اس کے بعد تقریباً گیارہ سال عوام اور علماء سے دور عزلت نشینی میں اور عملی تصوف میں سرگرداں رہے۔ کئی موقعوں پر یہاں بھی اس وجہ سے رہائش تبدیل کر دی کہ اپنی شہرت یا شناخت کے نتیجے میں عجب اور کبر نہ پیدا ہو جائے۔ بالآخر اہل خانہ کی کشش اور بچوں کی دعائیں کھینچ کر وطن لے ہی آئیں۔ (۵) یہاں بھی اگرچہ وہی زہد و ریاضت کی زندگی باقی رہی اور اک خانقاہ بھی بنالی تھی، تاہم اب اپنے اطمینان قلبی کے مطابق تصنیف و تالیف بھی شروع کر دی جس کا مقصد اب علمی توفیق یا شہرت طلبی نہیں تھی بلکہ عوام و خواص کی رشد و ہدایت اور مذہبی علوم و اصول کے مقاصد کی تشریح نیز ابطال باطل ہو

چکا تھا۔ اس لئے کہ ”اس حالت میں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو چکا تھا کہ صرف صوفیہ ہی اللہ کے راستے پر چلنے والے ہیں۔ ان کے اخلاق سب سے بہتر ہیں۔ ان کا ہی راستہ صحیح ہے اور ظاہر و باطن میں ان کی تمام حرکات و سکنات چراغِ نبوت کا پرتو ہیں، جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں۔“ (۶) ابن عساکر کے مطابق اخیر ایام میں امام صاحب کی توجہ علمِ حدیث کی طرف ہو گئی تھی، علمائے حدیث کی صحبت اور صحیحین کے مطالعہ پر ہی ان کا خاتمہ ہوا۔ (۷)

امام غزالی کی کتابوں میں سب سے مشہور ”احیاء علوم الدین“ ہے جو علمِ کلام اور اخلاق کی زبردست کتاب ہے۔ لیکن غزالی کے فلسفیانہ نظام کے طریقہ فکر کو سمجھنے کے لئے ان کی کتاب ”المقصد من المہلکات“ یہاں ہمارے لئے زیادہ مفید اور اہم ہے۔ تحقیق حق کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے اپنے عہد کے علمی رجحانات کو پہچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ، ان کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور پھر تقریباً ایک سال تک بار بار ان مسائل پر غور کیا تھا۔ اس غور و فکر کے دوران انہوں نے متکلمین اور باطنیہ کو مطلقاً رد کر دیا تھا کیونکہ اول الذکر کے کلامی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور ثانی الذکر کے مقدمات اور نتائج دونوں ہی محتاج ثبوت ہیں۔ تصوف کے علوم کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عمل اور تجربے کے بغیر ان کو سمجھنا ممکن نہیں، کیونکہ تصوف کا تعلق احوال و کیفیات سے ہے کسی استدلال یا منطق و برہان سے نہیں ہے۔ (۸)

فلسفے کے سلسلے میں امام غزالی کی شہرت اس حیثیت سے ہے کہ انہوں نے فلسفے کی مکمل تردید کر دی ہے۔ ایک حد تک واقعہ بھی یہی ہے کہ ارسطو اور فلاطینوس کے اور ایک معنی میں ان کے مسلم ترجمان یعنی فارابی اور ابن سینا کے فلسفے کے انہوں نے نچے ادھیر ڈالے۔ (۹) ”تہتہ الفلاسفہ“ کا موضوع ہی فلسفہ کا رد ہے۔ تاہم جیسا کہ امام صاحب نے مقصد میں تصریح کی ہے: ”ایک محقق کی حیثیت سے ان کے نزدیک فلسفے کی ہر قسم غلط اور خلاف شریعت نہیں ہے۔ منطق اور ریاضی بالکل صحیح ہیں اور ان کو نفیاً یا اثباتاً شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ طبیعیات بھی زیادہ قابل اعتراض نہیں۔ سیاسیات و اخلاق میں حق و باطل دونوں ملے ہوئے ہیں اور ان کی صحیح باتوں کو امام صاحب نے اپنی کتابوں میں لے لیا ہے۔ البتہ صرف الہیات کے بیس مسئلے غلط اور خلاف شریعت ہیں۔ اور ان میں بھی صرف تین مسئلے موجب کفر اور بقیہ موجب بدعت ہیں اور امام صاحب نے صرف ان ہی مسائل کی تردید اور تغلیط کی ہے۔“ (۱۰)

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحب نے فلسفہ پر مذہبی حیثیت سے نظر ڈالی ہے اور اس معاملے میں بھی وہ اکثر مذہبی علماء سے ممتاز ہیں۔ یعنی وہ فلسفے کی ہر قسم یا اس کے تمام مسائل کو غلط نہیں سمجھتے جیسا کہ بہت سے علماء مذہب سمجھتے ہیں۔ انہوں نے کئی ایسی باتوں کو جو شریعت کی مخالف نہیں ہیں اپنی تحریروں میں شامل کیا ہے۔ (۱۱) اس کے علاوہ یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام صاحب نے نہ صرف منطق کے رد میں کچھ نہیں لکھا بلکہ اس کی تصویب کی منطق کے رد میں متعدد کتابیں متکلمین کی موجود تھیں اور فلسفہ کے ساتھ منطق بھی فقہاء اور محدثین کے درمیان مبعوض تھی۔ ”جب امام صاحب نے منطق و فلسفے میں خود کتابیں لکھیں ”تواکسفہ“ کے دیباچے میں یہاں تک لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لئے ضروری ہیں اور جس کو منطق سے واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا۔“ علامہ ابن تیمیہ کے الفاظ میں اس کا نتیجہ بھی صاف نظر آتا ہے: ”مسلمان اربابِ نظر منطقیوں کے طریقے کو برا سمجھتے تھے۔ اس کا کثرت سے استعمال ابو حامد (غزالی) کے زمانے سے ہوا، کیونکہ انہوں نے منطق یونانی کا مقدمہ اپنی کتاب

المستصفیٰ کے دیباچے میں شامل کر دیا۔ (۱۲) چنانچہ منطق کی اصطلاحات عام طور پر متداول ہو گئیں۔ یہی نہیں امام صاحب نے اپنی خاص مذہبی کتب میں بھی منطقی اصطلاحات داخل کر دیں۔ اس طرز عمل سے اس عہد کا نظام تعلیم غیر متاثر نہ رہ سکا اور ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ جامعہ نظامیہ سمیت کسی درسگاہ میں اب تک معقولات کا گزر نہیں تھا لیکن امام صاحب کے زمانے سے یہ ”صورت حال دفعتاً بدل گئی اور معقول و منقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ یہاں تک کہ ایک صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ شیخ الاشراق اور امام فخر الدین رازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل و نقل دونوں اقلیم کے شہنشاہ تھے۔“ (۱۳)

امام غزالی نے فلسفے کی تردید میں ”تہتہ الفلاسفہ“ لکھی جس کے نتیجے میں اسلامی مشرق میں فلسفے کے چراغ بجھتے چلے گئے لیکن مغربی اسلامی دنیا میں ابن رشد نے امام صاحب کی کتاب کا زبردست رد لکھ کر ”دوبارہ فلسفے کو شاندار اور پر رونق زندگی بخشی، ابن رشد کی تردید کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب کی تہتہ کوئی تحقیقی کتاب نہیں ہے بلکہ محض مجادلہ اور مناظرہ ہے۔ انہوں نے یونانی فلسفے کے اصل خدوخال پہچاننے کی کوئی حقیقی کوشش نہیں کی۔ چنانچہ ان کے سامنے فلسفے کے خالص اور صحیح مسائل کے بجائے وہ مسائل آئے جو ابن سینا، فارابی وغیرہ کی کتب میں ملتے ہیں۔ یہ دراصل یونان کا خالص فلسفہ نہ تھا بلکہ مسلمانوں کا مخلوط فلسفہ تھا جس میں ایسے مسائل بھی شامل ہو گئے تھے جن کو فلسفے سے کوئی تعلق نہ تھا۔ (۱۴) مثلاً معجزات و کرامات، نبوت، وحی، الہام اور حشر اجساد جیسے مسائل، جن کو ابن سینا نے اصول عقلی کے لحاظ سے بیان کیا ہے اور حکمائے یونان کا۔ ابن رشد کی تصریح کے مطابق۔۔۔ ان امور میں کوئی قول نہیں ملتا۔ (۱۵) چنانچہ اس نے اس کتاب کی تردید اسی اصول پر کی ہے کہ امام صاحب کو اسی مخلوط فلسفے کی وجہ سے فلسفیوں کے مسائل سمجھنے میں غلط فہمی ہو گئی ہے۔

بہر حال فلسفہ یونان کے سلسلے میں غزالی کی غلط فہمیاں اپنی جگہ درست سہی لیکن یہ کہنا یقیناً درست نہیں کہ غزالی فلسفے کے دشمن تھے۔ یہ بات نہ صرف اس لئے غلط ہے کہ اس میدان میں غزالی کی تصانیف موجود ہیں بلکہ اس لئے بھی کہ خود تہتہ الفلاسفہ میں ”مذہبی جدلیت“ کے باوجود تحقیق اور تسلیم حق کی عمومی کوشش چھپی ہوئی نہیں ہے۔ مذہب کے مثبت حقائق کے بارے میں غزالی کا موقف بالکل واضح ہے کہ نہ ان کو ثابت کرنا ممکن ہے اور نہ باطل کرنا ممکن، مگر فلاسفہ بایں ہمہ جب اس میدان میں قدم رکھتے ہیں تو سوائے بے محل عقلی صورتوں کے کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اللہ کا وجود، وحدانیت، اس کا علم کلی و جزئی، خلق کائنات، نبوت، وحی، فرشتے، روح، حشر اجساد وغیرہ سب کو غزالی نے اسی ضمن میں شمار کیا ہے۔ (۱۶)

اب تک ہم نے امام غزالی کی شخصیت اور ان کے طریقہ فکر کا ذکر کیا ہے۔ اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ جس ذہنی انتشار اور تشکیک کا شکار ہوئے تھے وہ صرف انہیں تک محدود نہیں تھی، ان کی سطح علم و ذہانت بلند تر سہی لیکن دس بارہ سال تک وہ جس ایقان و اخلاص سے محروم رہے تھے اس کا شکار وہ دوسروں کو نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ ارسطو اور افلاطون کے نام نیز فلسفیانہ افکار و اصطلاحات اتنی مرعوب کن بن چکی تھیں کہ ان کے سامنے زبانیں گنگ اور علماء ساکت ہو جاتے تھے۔ (۱۷) مناظرے عام ہو گئے تھے اور جدل میں وہی کامیاب ہوتے تھے جو یونانی فلسفے اور منطق میں معلومات رکھتے تھے۔ ان کے مطابق محدثین اور فقہاء کے قرآن و حدیث پر مبنی کلام کو بھی بے وقعت سمجھا جاتا تھا۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایسی مجالس سے بیگانہ اور منطق و فلسفے کے سخت مخالف ہو گئے۔ (۱۸)

فلسفے کی تردید سے امام غزالی کا مقصد صرف یہ تھا کہ فلاسفہ کے بڑے نام کا اثر جو مسلمانوں کو مذہب سے برگشتہ کر رہا تھا، اس کو زائل کیا جائے۔ امام صاحب نے تہذیب الفلاسفہ کے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں نے ایک گروہ کو دیکھا جو اپنی ذہانت اور فلسفہ دانی کی بنا پر اپنے آپ کو اپنے ہمسروں سے برتر سمجھتا تھا اور مذہبی قیود سے بالکل آزاد ہو گیا تھا۔ ان سے فلاسفہ کی مبالغہ آمیز تعریفیں اور یہ سن سن کر کہ ایسے عالی دماغ --- یعنی افلاطون و ارسطو وغیرہ --- بھی مذہب کے منکر تھے، دوسرے بہت سے لوگ بھی مذہب سے منکر ہو رہے تھے تاکہ وہ بھی اس ممتاز گروہ میں شمار ہو سکیں۔ اس لئے میں نے متقدمین فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی ہے تاکہ الہیات میں ان کی مضحکہ خیز غلطیوں کو دکھلا دوں۔ (۱۹)

اس کتاب کی اہمیت اس لحاظ سے بھی کچھ کم نہیں ہے کہ انہوں نے اس کے ذریعے فلسفے کی ”سہریت“ کا ظلم توڑ دیا۔ فلسفے کی زبان شروع سے اب تک ایسی پر پیچ عبارت، پر رعب اور مہیب الفاظ میں ادا کی جاتی تھی کہ سادہ سی بات بھی فوق الفہم اور ماورائی الہام کی سی صورت اختیار کر لیتی۔ لیکن غزالی نے اسرار و رموز کا سارا ظلم توڑ دیا اور دقیق ترین اور تہ در تہ مفہیم کو بھی ایسا سہل اور فہم سے قریب کر دیا کہ معمولی استعداد والا بھی سمجھنے کے قابل ہو گیا۔ زبان کی اس سادگی کو امام رازی نے مزید ترقی دی اور فلسفے کو ”بازیچہ اطفال“ بنادیا۔ (۲۰)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام غزالی کی شخصیت تاریخ اسلامی کی ایک انوکھی شخصیت ہے انہوں نے اپنے عہد کی تمام علمی تحریکات کو گویا اپنی تنہا ذات میں سمو لیا تھا۔ اسلامی تاریخ اور آج تک کی تمام مذہبی اور علمی زندگی پر ان کے اثرات اس سے کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں جتنے تہذیب الفلاسفہ کی حدود میں نظر آتے ہیں۔ وہ متکلم، فلسفی، فقیہ، محدث، صوفی، مرشد اخلاق اور مسند آراء مشیخت ہر حیثیت میں بڑے مقام اور وسیع اثرات کی حامل شخصیت ہیں۔ اسی لئے کہیں ان کا لقب حجت الاسلام ہے، کہیں زین الدین اور کہیں مجدد عہد۔ (۲۱)

فلسفے کے میدان میں امام غزالی کے مرتبے، طریقہ فکر اور اثرات کے اس اجمالی جائزے کے بعد اب ہم الہیات میں امام صاحب کی ان آراء کا بیان کریں گے جو اہم مسائل سے تعلق رکھتی ہیں اور جن میں انہوں نے متقدمین فلاسفہ کی تردید کی ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ امام صاحب نے بعض ایسی مختصر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں انہوں نے اپنے حکیمانہ اصلی خیالات کا اظہار کیا ہے، لیکن ان پر انہوں نے خود ہی ایسی پابندیاں عائد کی ہیں کہ ان کی عام اشاعت نہ ہو سکے۔ (۲۲) مبادا یہ رسائل نااہل اور کم فہم لوگوں تک پہنچ جائیں اور گمراہی کا ذریعہ بنیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی متداول کتب میں عام مصلحت سے اشاعرہ کے کلامی مسلک کو مبنی بنا کر فلاسفہ اور متکلمین کی تردید کی ہے۔ لیکن اپنے اصلی خیالات میں وہ ہر مسئلے میں اشاعرہ سے متفق نہیں۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ ہر مسئلے میں فلاسفہ کے مخالف نہیں، اگرچہ فارابی اور ابن سینا کے ان بنیادی مفروضات کے سخت مخالف ہیں جو نو افلاطونی فلسفہ سے ماخوذ ہیں اور جس پر فلاسفہ متقدمین نے اپنے فلسفے کی ساری عمارت کھڑی کی ہے۔ غرض امام صاحب نے اشاعرہ کی موافقت سے الگ اپنے مذاق اصلی کے مطابق جو کتب و رسائل لکھے ان میں سے چند یہ ہیں: جواہر القرآن، المنقذ من الضلال، مضمون صغیر و کبیر، معارج القدس اور مشکوٰۃ الانوار۔ (۲۳)

اب ہم غزالی کے ان خیالات اور آراء کا ذکر کرتے ہیں جن میں انہوں نے الہیات سے بحث کی ہے اور فلاسفہ کی

تردید کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے کل بیس فلسفیانہ مسائل میں فلاسفہ کی مخالفت اور تردید کی ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے ان میں سترہ (۱۷) مسائل الہیات کے ہیں جو غلط اور موجب بدعت ہیں، اور تین مسئلے طبیعیات کے ہیں جو نہ صرف غلط ہیں بلکہ موجب کفر ہیں۔ ذیل میں ہم خاص طور پر انہیں چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں جو غزالی کے نظریہ الوہیت فلسفہ میں اساسی اہمیت رکھتے ہیں اور ان کی تردید کے نتیجے میں نوافلاطونی فلسفے کا سارا تانابانا بکھر جاتا ہے۔

قدمِ عالم: (عالم کی ازلیت و ابدیت)

فلاسفہ کا یہ نظریہ چند مفروضات پر مبنی ہے، جن کا تعلق علت اور ارادے سے ہے اور جن کو وہ بدیہی قرار دیتے ہیں۔ اولاً یہ کہ ہر تاثیر کے لئے ایک سبب ضروری ہے۔ ثانیاً ہر سبب کے لئے ایک خارجی قوت چاہیے جو اس کی تاثیر سے علیحدہ ہونی چاہئے۔ ثالثاً یہ سبب (یا ارادہ) جب عمل میں آئے تو وہ تاثیر فوراً سامنے آنا ضروری ہے۔ چنانچہ عالم کے وجود میں آنے کے لئے ایک سبب ضروری ہوا جو ظاہر ہے مادی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ابھی دنیا وجود میں نہیں آئی تھی۔ اب اگر دنیا کا وجود میں آنا اللہ کے ارادے سے ہوا تو اس ارادے کے لئے ایک سبب چاہئے جو تبدیلی ذہن الہی کے لئے ایک خارجی محرک کہلا سکے۔ مگر یہ ممکن نہیں کیونکہ اللہ کے سوا بھی کچھ موجود ہی نہیں۔ اب دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں، کہ یا تو اللہ کے ذریعے کوئی شے وجود ہی میں نہیں آئی اور یہ بدہمتا غلط ہے کیونکہ دنیا تو سامنے موجود ہے، اور یہ دنیا ازل سے موجود ہے اور اللہ کے ازل ارادے کی ایک فوری تاثیر ہے۔ اس معنی میں یہ عالم اللہ کے ساتھ ازلی بھی ہے اور ابدی بھی۔ (۲۴)

لیکن غزالی فلاسفہ کے مسطورہ بالا مفروضات میں سے ایک کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے مطابق اس عقیدے میں کہ اللہ نے اپنے ازل ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا ہے، منطق کے اصولوں سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ چنانچہ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ ہر تاثیر کا ایک سبب ضروری ہے اور یہ سبب اپنی تاثیر سے الگ اک قوت ہے، کوئی منطقی اساس نہیں رکھتا کیونکہ ارادۃ الہی کا کوئی سبب نہیں جس طرح اس کے وجود کا کوئی سبب نہیں ہے یا کم سے کم اس کی ذات سے باہر کوئی سبب نہیں ہے۔ نیز یہ بھی کسی منطق سے ضروری نہیں قرار پا سکتا کہ ہر سبب کی تاثیر فوراً ضروری ہے۔ کسی تاثیر کا موخر ہونا کوئی غیر منطقی بات نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ کے ازل ارادے کے تحت کسی شے کا ایک مقررہ زمانے میں واقع ہونا ہرگز خلاف عقل نہیں ہے۔ مثلاً سقراط کا افلاطون سے پہلے پیدا ہونا یا دونوں کا اک خاص زمانے میں پیدا ہونا اللہ کے ازل ارادے کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح تمام کائنات کی آفرینش بھی ایک خاص وقت پر خلاف قیاس نہیں ہے (۲۵) اس معاملے میں ایک منطقی الجھواؤ پیش کیا جاتا ہے۔ کہ عالم کی تخلیق کے لئے وقت کے کسی خاص لمحے کے انتخاب کے مسئلے میں کوئی ایسا اصول تجویز کرنا ناممکن ہے جو اس انتخاب کی بنیاد بن سکے، اس لئے کہ وقت کے تمام لمحے یکساں ہیں۔ ان میں اصولاً کوئی فرق نہیں اور جب کوئی فرق نہیں تو دو یکساں چیزوں میں انتخاب یا تعین کیسے ہو سکتا ہے۔ (۲۶)

امام غزالی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ کسی خاص وقت کے انتخاب کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کیونکہ زمانہ تو خود ہی موجود نہیں تھا۔ اس عالم کے ساتھ اللہ نے وقت کو بھی تخلیق کیا ہے اور یہ دنیا اور زمانہ دونوں ہی متناہی ہیں۔ امام غزالی اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں اگر فلاسفہ کی اس بات کو ہم مان بھی لیں کہ وقت لامحدود اور لامتناہی ہے تو کسی بھی لمحے رواں میں یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ وقت اپنے اختتام تک پہنچ چکا ہے۔ لہذا جو وقت اپنی انتہا رکھتا ہے وہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ملحوظ رہے

کہ یہی استدلال اپنے مناقضہ اولیٰ میں کانٹ نے بھی کیا ہے۔ (۲۷) بہر حال امام غزالی اس مسئلے میں کسی فلسفیانہ یا منطقی ایجیج کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اس لئے کہ اللہ کے لامحدود وجود کو تسلیم کرنے کے بعد اس کی قدرت و ارادے کو محدود سمجھنا قطعی بے محل ہے اور اس میں کوئی خلاف منطق بات نہیں کہ اللہ نے اس عالم کو وجود میں لانے کے لئے کوئی خاص لمحہ یا موقع مقرر کیا ہو۔ (۲۸) اگر کوئی تعارض ہو سکتا ہے تو اللہ کے ارادے اور مشیت کو معین کرنے کی کوشش میں ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کی مشیت کسی خارجی امتیاز یا شے پر منحصر نہیں ہے بلکہ خارجی امتیازات و اشیاء کو پیدا کرنا بھی اسی کا کام ہے۔ امام غزالی صراحت کرتے ہیں کہ یہ ساری دشواری دراصل اس لئے پیش آئی ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کی نوعیت کو انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے۔ حالانکہ دونوں ایک سے نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح جیسے اللہ کے علم کو انسان کے علم پر قیاس کرنا کوئی منطقی بات نہیں ہو سکتی کیونکہ خود فلاسفہ کے اقرار کے مطابق اللہ کا علم انسان کے علم سے متعدد معنی میں مختلف ہے اور آخر کار اپنے آخری تجزیے میں ناقابل توضیح نظر آتا ہے۔ (۲۹) لیکن عجیب بات ہے کہ فلاسفہ، علم الہی اور علم انسانی کے ناقابل قیاس ہونے کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ارادۃ الہی اور ارادۃ انسانی کے قابل قیاس ہونے پر مصر ہیں۔ غزالی اسی بات کو فلاسفہ کا تعارض ذاتی اور فقدان ربط قرار دیتے ہیں جو فلاسفہ کے پورے نظام فکر میں جگہ جگہ نمایاں ہے۔ مثلاً ان دونوں باتوں میں کیا ربط ہے کہ یہ عالم ازل سے موجود ہے اور اللہ کی مخلوق بھی ہے؟ اگر مادہ اور ذات الہی دونوں ہمیشہ سے موجود ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں کی منطق ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی علت ہے۔ (۳۰) ابن رشد نے تہذیب الفلاسفہ کے رد میں اپنی تصنیف تہذیب التہذیب میں اس مسئلے میں لکھا ہے کہ امام صاحب کو اس بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ فلسفیوں کے نزدیک عالم کے قدیم ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ دائمی حدوث (وقوع) کی حالت میں رہتا ہے۔ یعنی اس کے حدوث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے، اس لئے اس کو قدیم (ازلی ابدی) کے بجائے حادث کہنا زیادہ موزوں ہے لیکن فلاسفہ اس کے لئے قدیم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ (۳۱) لیکن ابن رشد کی اس تصریح کے بعد بھی غزالی کے اعتراض کا وزن اپنی جگہ باقی رہتا ہے اس لئے کہ فلاسفہ کے دائمی حدوث کے نظریے میں ایک طرف ارادہ یا مشیت الہی ایک ناقص شے ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں یہ کائنات ایک ایسا کارخانہ ہے جہاں ارادۃ الہی کا تصرف نہیں بلکہ ایک ابدی میکینکی نظام کا چلن نظر آتا ہے۔ دوسری طرف یہ عالم ازل سے ابد تک غیر متناہی قرار پاتا ہے یعنی وجود الہی میں اور وجود کائنات میں عملاً کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔

غزالی اس منطق سے بھی نالاں ہیں کہ فلاسفہ زمان و مکان کے الگ الگ پیمانے مقرر کرتے ہیں۔ اگر ایک طرف وہ زمانے کو امتناہی قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف مکان کو متناہی کہتے ہیں اور بایں ہمہ زمان و مکان کو حرکت سے مرتبط بھی سمجھتے ہیں۔ اگر زمانہ امتناہی ہے تو مکان بھی غیر متناہی ہونا چاہیے جبکہ ارسطاطالیسی نظریے سے زمان و مکان اور حرکت تینوں باہم مربوط ہیں۔ اگر کسی مجرد زمانے کا تصور ناممکن ہے تو مکان مجرد (بعد مجرد) کا تصور بھی ناممکن ہونا چاہیے۔ (۳۲) یہ بھی فلاسفہ کے اسی فقدان ربط کی ایک مثال ہے جس کا غزالی نے دیگر مثالوں کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن محدود وقت اور صفحات کی قلت کی وجہ سے ہم اس بحث کو قلم انداز کرتے ہیں۔

صدور عالم:

امام غزالی کی تنقید اس باب میں نہایت سخت ہے، اس لئے کہ اول تو قدم عالم کا سارا نظریہ ہی بے ربطی اور تضاد

ذاتی سے عبارت ہے لیکن وجود الہی سے عالم کے صدور کا نظریہ شاید اس کی سب سے روشن مثال ہے۔ یہ نظریہ اصلاً فلاطینوس نے قائم کیا تھا۔ مسلمان فلسفیوں نے اسے اور ترقی دی۔ خاص طور پر ابن سینا نے اسے مکمل ترین شکل میں اور اسلامی عقائد سے جامع تطبیق دے کر پیش کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے ہاں کمال حق اور توحید کے مجرد تصور پر بے حد زور دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات، مثلاً ارادہ، تخلیق وغیرہ کو تسلیم کرنے میں بھی تامل کرتے ہیں۔ (۳۳) کیونکہ اس سے بھی اللہ کی وحدانیت خالصہ میں آمیزش کا خطرہ ہے۔ یعنی مشیت و ارادے میں اک گونہ طلب اور خواہش کا پہلو نکلتا ہے جو احتیاج اور کمی کی علامت ہے۔ ان پیچیدگیوں سے بچنے کی موزوں ترین صورت مسلم فلاسفہ کو فلاطینوس کے نظریہ صدور عالم میں مل گئی۔ چنانچہ وہ اسی کی تفصیل و تکمیل میں لگ گئے۔

اس نظریے کے مطابق یہ عالم موجودات اللہ کے وجود سے اس طرح صادر ہوا ہے جیسے آفتاب سے نور اور روشنی جو اگرچہ آفتاب سے پیدا اور ظاہر ہے لیکن اسی کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس نظریے کو عقول، ارواح اور اجسام کے طبقہ وار دائروں کے ایک زینے کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس کو ہم ایک "کائناتی جدول" کا نام دے سکتے ہیں۔ اس جدول میں طبقاتی دائرے، ان کی عقول اور ارواح اوپر سے نیچے کی طرف آتے ہیں۔ یہ دائرے یا افلاک ہر آن گردش میں ہیں۔ ہر لحاظ سے کامل ہیں اور ان کی عقول و ارواح انسانوں سے افضل و برتر ہیں۔ جتنا یہ طبقات نیچے کی طرف آتے ہیں اتنا ہی کثرتوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ زمین جس کے گرد گرد یہ دوائر گردش کرتے ہیں، کثرتوں کی سب سے بڑی آماجگاہ ہے۔ پھر اس نظریے کو ارسطو کی "مغلوب کن" سند بھی حاصل ہے۔ نیز علماء دین ان عقول و ارواح کی تعبیر فرشتوں کی صورت میں بھی کر سکتے ہیں۔ (۳۴) مزید برآں فلاسفہ کو یہ اطمینان بھی ہے کہ اس نظریے کی رو سے اللہ کی غیر متغیر و حدانیت اور عالم کثرت کے تغیرات کے درمیان مکمل تطبیق اور توافق بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

اس جدول میں بالائی انتہا مبداء اول ہے جس سے عقل اول کا صدور ہوا جو اپنی ذات کے لحاظ سے ممکن اور مبداء اول کے لحاظ سے واجب الوجود ہے۔ یہی اللہ کی ذات یا وجود ہے۔ اس میں ذات اور وجود کا کوئی امتیاز نہیں اس لئے کہ وہ بسیط اور مطلق ہے۔ مگر اس کا علم سہ گونہ ہے۔ یعنی (۱) مبداء اول کا علم۔ (۲) مبداء اول کے رشتے سے اپنی ذات واجب الوجود کا علم۔ (۳) نیز اپنے امکان ذات کا علم۔ اس تین طرح کے علم سے الگ الگ تین چیزیں وجود میں آئیں۔ علم اول سے عقل ثانی کا صدور ہوا۔ علم ثانی سے فلک اول کی روح صادر ہوئی اور علم ثالث سے فلک اول کا جسم صادر ہوا۔ اسی طرح یکے بعد دیگرے دس عقول صادر ہوئیں اور نو ارواح اور نو ہی جسمانی دائرے یا افلاک۔ (۳۵) دسویں عقل کا نام عقل فعال ہے جس نے مادہ اولی (بے شکل ابتدائی مادہ: ہیولی) کو پیدا کیا جو چار عناصر سے بنا ہے اور اسی عقل فعال نے تمام ارضی اجسام کو ان کی شکلیں عطا کیں۔ (واہب الصور) جن کی ترکیب کے عناصر کے بننے یا بگڑنے پر اجسام کی صورت و صحت موقوف ہے۔ انسانی روحوں کا مصدر بھی یہی عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمراں ہے۔ لیکن انسانی ارواح یہاں مطمئن نہیں ہو سکتیں اور ان میں مبداء اول کی طلب اور ذوق و شوق ہے۔ چنانچہ واپسی کے سفر میں انہیں عقول اور ارواح افلاک کے مراحل سے گزرنا ضروری ہے۔ یہ اس نظریہ صدور کا اجمالی ترین بیان ہے جس کو مسلم فلاسفہ نے پیش کیا ہے۔ فارابی نے "المدينة الفاضلة" میں اور خاص طور پر ابن سینا نے جامع ترین صورت میں "کتاب الشفاء" اور "کتاب النجاة" میں۔ (۳۶)

مسلم فلسفیوں کے نزدیک صدور عالم کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ اولاً یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ اللہ کی ذات جو مطلق وحدت ہے، اس سے وحدانیت کے سوا کچھ صادر ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ اصول مسلم ہوا کہ واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ وجود کے دو ہی پہلو ہو سکتے ہیں۔ واجب یا ممکن۔ اور وہ دونوں صورتوں میں یا جوہر (ماہیت) ہو گا یا عینیت (وجود) ہو گا۔ صرف اللہ کی ذات ہی ایسی ہے جس میں وجود اور ماہیت دونوں ایک ہیں۔ باقی تمام موجودات میں ماہیت اور وجود الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ اس سے یہ اصول مسلم ہوتا ہے کہ صرف اللہ کی ذات واجب الوجود ہے اور بقیہ تمام موجودات اپنی ماہیت کے لحاظ سے ممکن ہیں اور وجود کے لحاظ سے واجب۔ مگر یہ وجوب اپنے لحاظ سے نہیں۔ (۳۷) بلکہ واجب الوجود ذات یعنی اللہ کے لحاظ سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں جس طرح مبداء اول کے لحاظ سے ذات الہی واجب الوجود ہے اسی طرح اللہ کے لحاظ سے وجود عالم بھی واجب ہے۔ اس وجوب کے نتیجے میں حدوث عالم کا تعلق ارادۃ الہی سے تقریباً ختم ہو جاتا ہے اور نظام عالم ایک خود کار میکا نیکی اور ازلی و ابدی نظام کی طرح نظر آتا ہے۔ امام غزالی اس میکا نیکی نظریہ عالم سے نہایت بیزاریں اور انہوں نے اسلامی موقف کے لحاظ سے اس پر شدید تنقید کی ہے کہ یہ من مانا تعقل ہے اور ظنیات سے آگے اس کا کوئی مقام نہیں۔ غزالی کی تنقید یا تردید کا حاصل یہ ہے۔

اس نظریے میں ارادہ الہی یا مشیت کی گنجائش نہیں اور اگر ہے بھی تو بس اتنی کہ جتنی عالم کے حوادث میں انسان کے ارادے کی ہو سکتی ہے۔ یہ دلچسپ تضاد ہے کہ ایک طرف فلاسفہ ارادہ الہی یا مشیت کو انسان کے ارادے سے قابل موازنہ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ (۳۸) اور دوسری طرف اس کے معترف بھی ہیں کہ اللہ کے علم کا موازنہ انسان کے علم سے ممکن نہیں اور دونوں میں متعدد معانی میں فرق ہے۔ وہ اللہ کی وحدانیت میں صفات کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ان کے ارسطاطیلیسی خیال کے مطابق اللہ کی ذات ہی علیم ہے، وہی علم ہے اور وہی معلوم بھی ہے۔ اس کا علم اس کی ذات سے زائد نہیں اور اس کے علم میں انسانی علم کی طرح تعدد بھی نہیں۔ اسی لئے فلاسفہ کو یہ بھی کہنا ضروری ہوا کہ اللہ کو اشیائے عالم کا کوئی علم نہیں کیونکہ اس کے معنی ہوں گے جزئیات کا الگ الگ علم، جیسا کہ انسان کا علم ہے اور اس صورت میں اللہ کے علم میں تعدد ماننا پڑے گا جس سے اس کی وحدانیت میں خلل پڑتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک اللہ صرف اصول کا علم رکھتا ہے اور اس اصولی علم کے تحت جزئیات کا صرف بالواسطہ علم رکھتا ہے۔ (۳۹) ورنہ راساً وہ زید عمر و بکر یا ان کے قد و قامت رنگ یا احوال کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ گویا انسان کا علم اللہ کے علم سے بھی بڑھ گیا کیونکہ اللہ کے پاس تو صرف اصولی علم ہے لیکن انسان کے پاس علم اصول کے علاوہ علم جزئیات بھی ہے۔

چنانچہ صدور عالم کے اس نظریے کے تحت ارادہ اور مشیت الہی بھی محدود بلکہ معدوم ہو جاتا ہے اور علم الہی بھی اجزائے عالم کے علم سے متعز ۲ بن جاتا ہے۔ مزید برآں یہ نظریہ کائنات کی کثرتوں اور اجسام کی ترکیب کو بیان کرنے سے بھی عاجز ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہ اللہ کی وحدانیت کو بھی --- جو اس کا اصل مقصد ہے --- بیان کرنے سے عاجز ہے۔ اگر مان بھی لیا جائے کہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے تو عالم کی تمام اشیاء کو اکائیوں اور وحدتوں کی شکل میں ہونا چاہیے تھا۔ خود فلاسفہ کے مطابق ہر شے کم سے کم دو چیزوں کا مرکب تو ضرور ہے، یعنی مادہ اور شکل کا۔ تو اس اصول کے ہوتے ہوئے کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے، جسم جیسی مرکب چیز کیسے وجود میں آگئی؟ کیا اس کی علت ایک ہی ہے؟ اگر ایک ہے تو فلاسفہ کا اصول ہی غلط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ایک علت سے دو چیزیں --- مادہ اور

شکل۔۔۔ کیسے صادر ہوئیں۔ اگر مرکب شے کی علت کو بھی مرکب مانا جائے تو سوال وہاں تک باقی رہے گا جہاں تک مرکب علتوں کا سلسلہ لازماً علت واحد تک نہیں پہنچ جاتا اور اس دوران میں علت واحد سے مرکب شے کا صدور اس اصول کی تغلیط کرتا رہے گا کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ مگر فلاسفہ دراصل مسئلے کو اپنے مصنوعی اور باریک دلائل میں چھپا کر اس کے تعارضات کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ایک غیر معقول نظریے کی بنیادیں مضبوط کرنا چاہتے ہیں۔ (۴۰)

آخر عقل اول کے امکان ذات سے فلک اول یا عقل ثانی کا جسم کیسے صادر ہو گیا۔ کون سی منطق یا روحانی رشتہ اس کے پیچھے کار فرما ہے؟ اگر عقل اول کی سہ گوئیت کو مان بھی لیا جائے تو وہ تمام نتائج یا موجودات جن کو وہ عقل کے صادرات میں شمار کرتے ہیں کیسے تسلیم کر لئے جائیں۔ مثلاً ان کے مطابق فلک اول کا جسم، عقل اول کے امکان ذات سے صادر ہوا ہے۔ اب یہ جسم یقیناً وحدانی نہیں بلکہ ترکیب یافتہ ہے اور وہ بھی تین طرح سے۔ اولاً: مادہ اور شکل جن سے تمام اجسام مرکب ہیں آپس میں اتنے مختلف ہیں کہ بلاشبہ ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کے لئے دو علتیں درکار ہیں، ثانیاً: اس فلک کا جسم اپنی ایک معین حد یا سائز رکھتا ہے اور یہ حد بندی اس کے وجود کے علاوہ ایک شے ہے جو زیادہ بڑی یا زیادہ چھوٹی بھی ہو سکتی تھی۔ لہذا اب اس خاص حد بندی کے لئے بھی علت وجود کے علاوہ ایک علت کا ہونا ضرور ہے۔ ثالثاً: فلاسفہ کی ارسطاطالیسی فلکیات کے مطابق اعلیٰ یا اول میں دو مقررہ نقطے یا قطبین ہیں جو اپنی جگہ ثابت ہیں اب یا تو فلک اول کے تمام حصے یکساں تسلیم کئے جائیں۔ ایسی صورت میں قطبین کی تعیین کیسے کی جاسکتی ہے۔ یا مختلف مانے جائیں، تو ایسی صورت میں اس اختلاف کے خصائص اور ان کی مختلف علتیں بھی تسلیم کرنی پڑیں گی۔ الغرض ان تمام اختلافات و تعددات کے لئے متعدد علتیں بھی ضرور ہونی چاہئیں۔ اب سوال یہ ہے کہ فلک اول کے جسم یا جرم میں اتنے امتیازات اور ترکیبیں کیسے آگئیں جبکہ اس کے صادر ہونے کی علت عقل اول کے تین پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو۔۔۔ یعنی اس کا ممکن بالذات ہونا ہے۔ (۴۱) اس نظریے میں فلک اول کے بعد تو پیچیدگی اور بھی بڑھ جاتی ہے یعنی فلک دوم اور مابعد۔

امام غزالی نے صدور عالم کے نظریے پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے ہر پہلو کی کوتاہ بینی کو واضح کیا ہے۔ اس نظریے کے استدلال کو وہ تصور توحید کے لئے ظلم قرار دیتے ہیں جو بجائے مقصد توحید تک پہنچانے کے گمراہ کن ہے۔ ایک دیوانہ بھی دیوانگی میں ایسی باتیں نہیں کر سکتا جیسے ان مسائل میں فلاسفہ نے کی ہیں۔ مثلاً مبدء اول (ذات الہی) جو عقل اول کا مصدر ہے، اپنے ماسوا کا کوئی علم نہیں رکھتا مگر عقل اول جو اس سے صادر ہے وہ تین علم رکھتی ہے۔ گویا عقل اول کو اس کے مصدر سے افضل بنادیا۔ یہ ساری پیچیدگی اور گمراہی اس لئے ہوئی کہ فلاسفہ نے صدور عالم کے نظریے کو اللہ کی وحدانیت اور نظام کائنات کی تشریح کا سامان سمجھ لیا۔ جبکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ مسائل الہیات کی تشریح تو کجا انہیں براہین و استدلال سے ثابت کرنا بھی عقل انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ (۴۲)

علیت:

فلسفے میں غزالی کا اہم ترین اور مجکرانہ کارنامہ فلاسفہ کے تصور علیت یا سببیت کا انتہائی باریک تنقیدی تجزیہ ہے جس کو انہوں نے مذہب کی صداقت اور مسائل مذکورہ کی کوتاہ بینی کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہی

تجزیہ کئی صدی بعد مغرب کے مشہور فلسفی ہیوم کے ہاں حیرت انگیز مشابہت کے ساتھ نظر آتا ہے۔ فلاسفہ نے ہمیشہ علت و معلول (سبب و تاثیر) کے باہمی رشتے کے لزوم پر زور دیا ہے، لیکن غزالی ابتدائے بحث ہی میں اس لزوم کو غیر واجب قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب اور تاثیر کے رشتے میں کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ یعنی ایک کے اقرار یا انکار سے دوسرے کا اقرار یا انکار لازم نہیں آتا۔ مثلاً پیاس بجھنے اور پینے میں یا جل جانے اور آگ میں یا بھوک مٹنے اور کھانے میں یا روشنی اور طلوع آفتاب میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ (۴۳) اگر ہم یہ خیال کریں کہ آگ جلا نہیں سکے گی اور پینے سے شاید پیاس نہ بجھے گی تو اس میں کوئی منطقی تضاد یا تعارض سامنے نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ پورے منطقی استدلال یا تعقل کے باوجود ہمارے لئے ممکن نہیں کہ ہم علت سے اس کا معلول دریافت کر سکیں یا سبب سے اس کی تاثیر تک پہنچ سکیں۔ ہمارا مشاہدہ بتاتا ہے کہ اشیاء یکے بعد دیگرے پیش آتی ہیں یا یکساں اشیاء مستقل طور پر متصل وقوع میں آتی ہیں۔ اس سے متابع ہی کا ثبوت ملتا ہے۔ تسبب ثابت نہیں ہوتا، یا یوں کہیے کہ خارجی اتصال ہی ثابت ہوتا ہے، اندرونی تعلق کا ثبوت نہیں ملتا۔ بالفاظ دیگر سبب کے ”ساتھ“ تاثیر آتی ہے۔ سبب کے ”اندر“ سے نہیں آتی۔ لزوم کا اصول صرف منطقی رشتوں میں ہوتا ہے، طبعی رشتوں میں نہیں۔ نظام فطرت میں ہمارا واسطہ وقوعات اور غیر منطقی اشیاء سے پڑتا ہے جو آپس میں بے تعلق ہوتی ہیں اور صرف ہمارے ذہن میں مشاہدات سے مربوط ہو جاتی ہیں۔ جلانے اور آگ کے درمیان کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس رشتے کا لزوم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ امکان سے ہے۔ یعنی ایسا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی، (۴۴) جو بھی اللہ کی رضا ہو۔

ہمارے ذہن میں اسباب اور اثرات کے باہم مربوط ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ یہ دونوں آپس میں کوئی منطقی لزوم رکھتے ہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ یہ ہماری نفسیاتی ضرورت ہے اور سبب اور تاثیر کا بار بار مشاہدہ کر کے ہمارا ذہن عادتاً اس کو لازمی سمجھنے لگتا ہے۔ نفسیاتی لزوم اس لحاظ سے منطقی لزوم سے مختلف ہے کہ اس کے انکار سے ہم کسی ”محال“ سے دوچار نہیں ہوتے۔ چنانچہ معجزات جیسے آگ کا حضرت ابراہیمؑ کو نہ جلانا، منطقی اعتبار سے سوچنے میں محال یا ناممکن نہیں ہیں اور بلا کسی دلیل یا منطقی استحالے کے ان کا انکار صرف جہالت ہے۔ (۴۵)

مزید برآں علتیں بذات خود ساکت اور بے ارادہ ہیں اور ظاہر ہے ارادہ اور مشیت ان سے منسوب نہیں کی جا سکتیں۔ وہ صرف اللہ کے ارادے اور مشیت ہی سے فعال ہوتی ہیں۔ اللہ کی یہ مشیت ہر شے میں مطلقاً آزادانہ کام کرتی ہے اور سوائے خود اپنے قانون تعارضات کے کسی خارجی قانون کی پابند نہیں۔ اللہ کی قدرت ہر قسم کے منطقی امکان کو محیط ہے۔ وہ چاہے تو عصا سانپ بن سکتا ہے اور مردے دوبارہ زندہ ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ علت و معلول کے تسلسل میں عام طور پر اختلال نہیں پایا جاتا لیکن مشیت الہی چاہے تو کوئی غیر ممکن بات نہیں۔ (۴۶)

اس کے ساتھ ہی غزالی اس طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ علت میں تعدد اور تکرر بھی ہو سکتا ہے اور ایک علت جسے ہم واحد سمجھتے ہیں متعدد علتوں کا مجموعہ ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کوئی رنگین شے دیکھتا ہے تو اس کی شرط صرف یہی نہیں کہ وہ بینا ہو بلکہ متعدد ہیں مثلاً، آنکھیں کھلی ہونا، رلہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہونا، شے کارنگین ہونا، پوری طرح روشنی کا ہونا وغیرہ۔ ان میں سے کسی شرط کو بھی ہم مشاہدے کی علت واحد نہیں سمجھ سکتے۔ نیز ایک شرط کا فقدان بھی مشاہدے کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے منطقی طور پر محال نہ سمجھی۔ مزید برآں جہاں ہم تعدد علت کا ادراک

رکھتے ہیں وہاں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ علمیں وہیں تک ہیں جہاں تک ہم نے انہیں پہچان لیا ہے۔ (۴۷)

۷۔ ابن باجہ: (م ۵۳۳ھ ، ۱۱۳۸ء)

ابو بکر محمد ابن تکیہ کو اسلامی اندلس کا اولین مسلم فلسفی شمار کیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر ابن باجہ کے نام سے معروف ہے۔ وہ گیارہویں صدی عیسوی کے اخیر میں اس وقت سر قسطہ میں پیدا ہوئے (اندلس) میں بنو امیہ کا چراغ گل ہو چکا تھا۔ ”دنیا کا زیور“ قرطبہ لٹ چکا تھا اور طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ اس کا باپ تکیہ الصانع بنا تھا۔ اسی لئے وہ ابن باجہ کہلانے لگا جو مقامی زبان کا ہم معنی لفظ ہے اور شاید فضہ (چاندی) سے بگڑ کر بنا ہے۔ (۱) اس کی زندگی کے حالات بہت مختصر ملتے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ سر قسطہ میں تعلیم کی تکمیل کے بعد وہ اپنے تبحر علمی کی وجہ سے بہت جلد مشہور ہو گیا۔ اپنے شہر کے گورنر ابو بکر صحر اوی کا مقرب اور وزیر بھی رہا۔ پھر کچھ مدت بعد جب سر قسطہ پر عیسائی قبضہ ہوا تو وہ اشبیلیہ چلا آیا جہاں اس نے طبابت کا پیشہ اختیار کیا۔ یہاں بھی مشکلات سے دوچار ہوا۔ شمالی افریقہ پہنچا، وہاں بھی اس کی فلسفہ دانی کی شہرت کی وجہ سے عوام اس کے دشمن تھے۔ چنانچہ گرفتار کر لیا گیا۔ لیکن آخر کار کسی طرح چھٹکارا ملا اور وہ فیض پہنچا، جہاں یوسف بن تاشفین کا پوتا تکیہ ابن ابی بکر حکمران تھا، اس نے ابن باجہ کی قدر دانی کی اور اپنے ندیم خاص اور پھر وزیر کا درجہ دیا، جس پر وہ بیس برس تک فائز رہا۔ فیض (فاس) ہی میں ۱۱۳۸ء/۵۳۳ھ میں کسی حاسد کے زہر کھلا دینے کی بنا پر اس کی وفات ہو گئی۔ (۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن باجہ کی علمی نگاہ نہایت وسیع تھی۔ وہ عربی شعر و ادب میں دستگاہ رکھتا تھا۔ ہندسہ، طب اور ہیئت میں اعلیٰ مہارت رکھتا تھا۔ موسیقی میں اس نے بہت سے راگ اختراع کئے اور کتاب لکھی، نیز علوم فلسفہ میں ”علامہ وقت اور یگانہ روزگار تھا“۔ اور ان علوم میں جو تصنیفات کیں ان میں وہ ”قدماء سے آگے بڑھ گیا“۔ مورخ ابن سعید نے لکھا ہے کہ مغرب (اسپین) میں اس کو وہی درجہ حاصل تھا جو مشرق میں ابونصر فارابی کو حاصل تھا۔ (۳) مگر بایں ہمہ اپنی فلسفہ دانی ہی کی وجہ سے عوام میں زیادہ تر معتبور رہا اور بعض دفعہ جان کے لالے بھی پڑ گئے۔ فلسفے کے علاوہ اس کی وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ وہ امر شرعیہ کا سختی سے پابند نہ تھا۔ اس کے ایک معاصر فتح بن خاقان نے اسے تارک شریعت قرار دیا ہے اور سخت مذمت کی ہے لیکن اس بیان میں ذاتی رنجش اور عناد کو دخل ہے اور ابن خلقان نے اسے مبالغہ آمیز اور حد سے متجاوز قرار دیا ہے نیز ابن خاقان کی زبان درازیاں بھی مشہور ہیں۔ (۴) ابن باجہ نے علم ہیئت، ہندسہ، موسیقی، طب اور فلسفے میں متعدد کتب و رسائل لکھے۔ (۵) جو اس کی وسیع علمیت پر شاہد ہیں لیکن ان میں سے بہت سی کتب آج ناپید ہیں۔ لیکن اس کی فلسفے میں جو تحریریں موجود ہیں ان کو بھی ابھی تک بجا طور پر نہیں سمجھا گیا ہے۔

مثلاً علمائے مغرب کے اس خیال میں کوئی سچائی نہیں کہ ابن باجہ صرف عقل پرست تھا اور اس نے صوفیانہ یا وجدانی فکر کی سخت مذمت کی ہے۔ (۶) اس کا الہیاتی فلسفہ خود اس بات کی تغلیط کرتا ہے جیسا کہ اس بحث میں آگے آئے گا۔ اسی طرح مستشرق دو بونز کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن باجہ کے منطقی طبعی اور مابعد الطبعی خیالات فارابی سے پوری مطابقت رکھتے ہیں۔ (۷) حقیقت یہ ہے کہ فارابی کی منطق و فلسفے کی کتب سے اس نے پورا استفادہ ضرور کیا ہے مگر ان میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے۔ مزید برآں فلسفے میں اس کا طریقہ و تحقیق فارابی سے بالکل مختلف ہے۔ اس میں وہ صرف عقل کو معیار بنا کر آگے بڑھتا ہے۔ فاضل مستشرق کو شائد اسی پہلو سے یہ گمان ہو گیا کہ اگر

فلسفے میں عقل خالص اس کا معیار ہے تو وجدانی فکر کی مذمت بھی ضرور کی ہوگی جو صوفیانہ فکر کا دوسرا نام ہے۔
ابن ہاجہ کا تصور الوہیت اولاً وہی علم پر مبنی ہے اور ثانیاً کسی علم پر۔ کسی علم انبیاء کی متابعت و ہدایت کے بغیر بجا طور پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس بحث کا آغاز ابن ہاجہ عقل کے اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے کی تشریح سے کرتا ہے۔

انسان کے پاس سب سے بڑی دولت اس کی عقل ہے۔ اس کی خوشحالی کی ضامن بھی یہی ہے اور اس کے اعلیٰ انسانی کردار کی بنیاد بھی عقل ہی ہے۔ اسی کے ذریعے سے انسان علم صحیح حاصل کرتا ہے۔ (۸) دوسری شے انسان کی قوت تصور یا متخیلہ ہے جو ان گنت اشیائے موجودہ کے عکس یا صورتیں محفوظ رکھتی ہے۔ متخیلہ کے ان مشتملات کو عقلی بصیرت سے دیکھنا ضروری ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے خارجی اشیا کو انسان آنکھ سے دیکھ کر ان میں تمیز اور فیصلہ کرتا ہے۔ متخیلہ کے خزانے میں محفوظ صورتیں مجرد بھی ہیں مکرر بھی ہیں اور مکثر حالت میں بھی ہیں۔ نیز ان اشیاء کے ساتھ ان کے عوارض بھی محفوظ ہوتے ہیں۔ مثلاً رنگ، مزہ، حرکت، صحت، وقت وغیرہ۔ اب عقل کا ایک کام یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اشیائے متصورہ کے عمومی کردار کا تشخص کرتی رہے اور دوسری صرف دیگر اشیاء کے تقابل میں ممیز کرتی ہے۔ یعنی ان کو دیگر اشیاء سے ممتاز کر کے اشیائے معقولہ کا درجہ دیتی ہے۔ یہاں اس امر کو خوب سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اشیائے متصورہ میں عقل کا نور اس طرح جاری اور رواں ہے جیسے مادی اشیاء میں آفتاب کا نور جس میں ڈوب کر آنکھیں روشن اور مشخص ہوتی ہیں۔ اسی طرح متخیلہ میں عقل کے نور سے اشیائے متصورہ بھی روشن ہو جاتی ہیں اور اشیائے معقولہ بن جاتی ہیں۔ چنانچہ عقل صلاحیت انسان کے لئے اللہ کا خاص تحفہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یہ دنیا اندھیری ہے اسی طرح نور عقل کے بغیر علم یعنی اشیائے معقولہ کی دنیا بھی اندھیری ہے۔ (۹)

تمام اشیائے معقولہ کے اسباب جاننے کی خواہش عقل ہی میں پوشیدہ ہے اور اسی کاوش سے اس کے نقطہ نظر میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ عقل ہی کے ذریعے انسانی ذہن کل سے جزو اور جزو سے کل کا نیز الفاظ سے معانی اور معانی سے حاصل کا ادراک کرتا ہے۔ اشیائے معلومہ کو پہچاننے کے لئے عقل کے پاس چار ذرائع ہیں: شکل، مادہ، توسط اور مقصد۔ اپنے ان ذرائع کو انسانی عقل فطرۃً پہچانتی ہے اور عقل کے ان ذرائع کو ہم فطرت کے مظاہر میں اور فنون کے مظاہر و معانی میں زیادہ وضوح کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں۔ اسی لئے انسان اشیائے متصورہ کے اسباب کو جاننے اور سمجھنے کا ایک خاص مذاق یا رغبت رکھتا ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ تحقیق اس کے نزدیک بلند مرتبت اور مفید ہے اور اسی تحقیق کے ذریعے سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے نیز ملائکہ، صحف سماویہ انبیاء کرام اور موت کے بعد دوسری زندگی کے عقائد بھی اسی تحقیق سے روشن ہوتے ہیں۔ (۱۰) ذرا اپنے گرد و پیش پر نظر ڈال کر دیکھئے کس قدر عجائبات بکھرے ہوئے ہیں۔ فنون و آداب یا اخلاق کا مطالعہ کیجئے تو یہ عجائبات اور بھی بے شمار نظر آتے ہیں۔ درحقیقت یہ تمام عجائبات عقل اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے سے ہویدا ہیں کہ عقل کس طرح متخیلہ سے اشیائے معقولہ کو اخذ کرتی ہے۔ مثلاً اخلاقی یا فنی امور ہوں یا ماضی کے واقعات، آگے پیش آنے والی اشیا ہوں یا بچے خواب، یہ سب عقل کی کار فرمائی کے رہین منت ہیں۔ (۱۱)

ان میں سب سے حیرتناک وحی والہام ہیں۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ عقل اس معاملے میں جو کچھ بھی قوت متخیلہ

کے سامنے پیش کرتی ہے وہ خود عقل سے برآمد نہیں ہو بلکہ کسی ایسے وسیلے (۱۲) سے صادر ہوا ہے جو اس وحی یا الہام کو پہلے سے جان چکا ہے اور اس کو عقل کے حوالے کر سکتا ہے۔ یہ اللہ ہی کی ذات ہے جو متحرک افلاک کے محرک کو اپنی مشیت سے غیر متحرک افلاک پر عامل بناتا ہے۔ مثلاً جب وہ کچھ کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو پہلے اپنا علم فرشتوں کے پاس بھیجتا ہے، پھر یہ فرشتے اس علم کو انسان تک پہنچاتے ہیں۔ لیکن انسان تک یہ علم اس کی صلاحیت یا استطاعت کی حد تک پہنچتا ہے۔ نیز یہ علم اللہ کے نیک بندوں میں جو مخلصین ہیں اور صراطِ مستقیم پر چلنے والے ہیں مثلاً انبیاء کو جاتے ہیں، یا خواب میں ہوتا ہے اور اس کی رو سے کائنات کے بعض واقعات کا ان کو علم ہوتا ہے۔ (۱۳)

انسان کا سارا علم اور سارا عمل اللہ ہی کی طرف سے آتا ہے اور ہر ایک کو اس کی اہلیت و بضاعت کے مطابق پہنچتا ہے۔ اسی طرح عقول اور افلاک نیز اجسام و صور کو بھی ان کی استطاعت کے مطابق میسر آتا ہے۔ ہر فلکی جسم ایک عقل اور ایک نفس رکھتا ہے جن سے وہ ان تمام اعمال کو پورا کرتا ہے جو تخیلہ میں آتے ہیں۔ مثلاً انتقال تصور یعنی تصور میں کسی مقام پر منتقل ہونا جبکہ وہ مقام وجود بھی رکھتا ہو۔ رہا علم کا معاملہ تو وہ ایک خاص الہی تحفہ ہے۔ انسان کا علم یہ ہے کہ موجودات کو ان کے پورے وجود کے ساتھ اپنی روحانی بصیرت سے عقلی دائرے میں دیکھے۔ (۱۴) یہ الہی تحفہ یعنی علم اپنے مراتب میں متفاوت ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے جو اللہ کا علم صحیح رکھتے ہیں اور اس کی مخلوق کا بھی اور اس سے روحانی طور پر سرشار رہتے ہیں۔ ان کا یہ علم کسی کسب یا کوشش کے بغیر انہیں حاصل ہوتا ہے۔ موضوعی اعتبار سے اعلیٰ ترین علم وہ ہے جو اللہ سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر وہ جو اس کے فرشتوں سے متعلق ہے۔ یہاں تک کہ پھر ماضی، حال اور استقبال کا علم ہے۔ یہ وہ علم ہے جو آنکھ کھولنے کے بجائے آنکھ بند کر کے حاصل ہوتا ہے۔ (۱۵)

علم کے دوسرے درجے میں اولیاء ہیں جو اپنی بہترین فطرت کی وجہ سے انبیاء کے علم سے اپنا علم اخذ کرتے ہیں اور ذات الہی، صحف اور انبیاء، ملائکہ اور حشر و نشر کا علم پاتے ہیں۔ یہ بھی تحفہ الہی ہے جس سے وہ روحانی کیف اٹھاتے ہیں۔ مخلصین کی یہ جماعت اپنا کچھ علم روئے صادق کی صورت میں بھی پاتی ہے۔ صحابہ کرام کا تعلق اسی جماعت مخلصین سے ہے۔ اس کے بعد دیگر اولیاء کا مقام ہے جو درجہ بدرجہ اپنی روحانی اہلیت کے بقدر صحیح علم اور صحیح عرفان سے فیضیاب اور محفوظ ہوتے ہیں۔ ان کی بصیرت انہیں بتاتی ہے کہ وہ کس قدر پاکیزہ ہوتے ہیں اور انہیں وہ کمال سعادت کتنا حاصل ہوا جس کی کوئی نہایت یا اختتام نہیں جو ایسی عزت ہے جس میں کہیں ذلت نہیں اور جو ایسی دولت ہے جس کا کوئی سارق نہیں۔ ایسے لوگ جن میں ارسطو بھی شامل ہے بہت کم ہوتے ہیں۔ (۱۶)

یہاں تک ابنِ باجہ نے عقل اور علم کے اعلیٰ ترین مدارج کا ذکر کیا ہے جس کے تحت عقل انسانی علم الہی حاصل کرتی ہے اور عقائد اسلامی کی حقانیت کو شناخت کرتی ہے۔ اس کے بعد ابنِ باجہ نے تفصیل کے ساتھ انسانی عقل اور علم کی اقسام اور کارگزاری پر بحث کی ہے جس کو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔ محض عقل میں اس نے اللہ کا قرب حاصل کرنے کے دو طریقے بتائے ہیں: یعنی عقل دو طرح سے قرب الہی حاصل کرتی ہے۔ پہلا طریقہ وہ ہے جس میں عقل انسانی برہان کے ذریعے سے عقل فعال کا ادراک شکل کے طور پر کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ وجدان کا ہے، جس میں عقل بلا کوشش کئے وجدانی طور پر علم الہی حاصل کرتی ہے۔ اس کی نمایاں مثال امام غزالی کا طریقہ ہے، (۱۷) اور عام طور پر صوفیہ کا یہی طریقہ ہے۔ ابنِ باجہ کے اس بحث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مستشرقین کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ صرف عقلیت پرست ہے

اور اس بنا پر طریقہ صوفیہ کو مذموم سمجھتا ہے۔ اس خیال کے برخلاف ابن باجہ نے اہلیات میں عقل کے دو طریقے بتائے ہیں۔ یعنی برہانی اور وجدانی، اور دونوں کو مساوی درجہ دیا ہے۔ پہلا طریقہ فلاسفہ کا ہے اور دوسرا طریقہ صوفیہ کا ہے۔ اس کے بعد ابن باجہ کہتا ہے کہ عقل اور متخیلہ تو وہی نعمتیں ہیں اور ان کا کمال بھی خداداد ہے۔ کسب اور کوشش سے جو صلاحیتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ بعد میں آتی ہیں اور وہ انبیاء کی پیروی سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے کہ اللہ کی رضا اور ناز کا حال وہی بتاتے ہیں اور وہی کرنا چاہئے جو وہ بتائیں۔ (۱۸)

الغرض انسان اپنی خداداد عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ سکتا ہے اور اسی طرح یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی واجب الوجود ذات موجود ہے جو یکتا اور یگانہ ہے۔ کوئی اس ذات واحد میں شریک نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ وہ بھی ہر شے کا خالق ہے۔ تمام موجودات اسی سے صادر ہوئی ہیں اور حادث ہیں، اور اس کا علم ذات ہی علم کائنات بھی ہے اور اس کا علم ہی موجودات کے وجود میں آنے کا ذریعہ بھی ہے۔ (۱۹)

اخیر میں ابن باجہ اپنی بحث کا اجمال کر کے قریب الہی کے حصول کے لئے تین طریقوں پر زور دیتا ہے: اولاً: ذکر اللہ کے لئے زبان کو حرکت میں لانا۔ ثانیاً: اعمالِ حسنہ کے لئے بصیرت قلبی سے کام لینا اور ثالثاً: ان تمام باتوں سے پرہیز جو اللہ کے ذکر سے غافل کرنے والی ہوں، ان تمام ہدایات اور طریقوں پر تاحیات عامل رہنا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنے ضروری خود یہ طریقے ہیں۔ (۲۰)

ابن باجہ کے تصور الوہیت میں تقدیریت کا عنصر نمایاں اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر انسان الہی فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیا کرے تو اسے حقیقی سکون میسر آ سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم لامحدود ہے۔ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہے اور ہر خیر اسی کی طرف سے آتا ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو کسی درمیانی واسطے یا وسیلے کو حکم کرتا ہے کہ علم الہی میں جو شکل ہے ویسی ہی شکل پیدا کی جائے اور جس کے لئے وہ شکل ہے اس کو حکم کرتا ہے کہ وہ اسے وصول کرے۔ تمام موجودات کے لئے یہی اصول ہے۔ (۲۱) ابن باجہ اپنے نقطہ نظر کی تائید میں امام غزالی کی ”مشکوٰۃ الانوار“ کا حوالہ دیتا ہے جس کے اخیر میں ہے کہ مبدا اول نے ہی تمام وسائل کو پیدا کیا ہے اور اسی نے تمام اشیاء معمولہ کو بھی اسی طرح فارابی کی تصنیف ”عیون المسائل“ کے حوالے سے اس کا یہ بیان بھی نقل کیا ہے کہ جہاں تک تخلیق کا تعلق ہے، ہر شے مبدا اول سے صادر ہوئی ہے۔ ابن باجہ کے مطابق ارسطو کی طبیعیات میں ہے کہ واسطہ اولیٰ (اللہ) ہی اصل وسیلہ ہے اور واسطہ اقرب جو کچھ عمل کرتا ہے وہ درحقیقت واسطہ اولیٰ ہی کے طفیل ہے۔ عمل تخلیق میں کسی شے کو واسطہ اقرب سے منسوب کرنا ایسا ہے جیسے چوٹ لگنے پر کوئی جانور مارنے والے کے بجائے اس پتھر کو کاٹنے دور رے جس سے مارا گیا ہے۔ مادی معاملات میں تو سطحی طور پر یہ انتساب ممکن بھی ہے لیکن غیر مادی مسائل میں یہ اور بھی ناممکن ہے۔ عقل فعال زمین و آسمان میں پھیلی ہوئی تمام وقتی جزئیات کے لئے واسطہ اقرب ہے۔ لیکن جس نے عقلِ فعال اور ارض و سماوات اور ان کے اجرام کو پیدا کیا ہے وہی درحقیقت حقیقی اور ابدی واسطہ ہے۔ (۲۲)

ابن باجہ زمانے اور دہر میں واضح تفریق کرتا ہے۔ اس کے مطابق اللہ ایک شے کو عدم سے جسمانی وجود میں لاتا ہے۔ جب یہ موجود شے اپنے مرتبہ کمال تک پہنچتی ہے تو یہ زمانے کی حد تک معدوم ہو جاتی ہے لیکن وقت کے مسلسل جریان یعنی دہر میں ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ابن باجہ کے مطابق انسانی عقل ابدی وجود سے

متصف ہے۔ فنا اور عدم جسم کے لئے ہے عقلی وجود کے لئے نہیں۔ (۲۳)

ابن باجہ نے اپنے تصور الہ میں دوسرے اسلامی مفکرین و فلاسفہ کی مائند یونانی نظریات اور اسلامی افکار میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے یونانی فلسفیانہ نظریہ ہائے الوہیت کی بنیادوں پر اسلامی تصور الہ اور اسلامی فکر و فلسفہ کو استوار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی فلسفیانہ کتب و افکار میں برابر قرآن مجید، احادیث نبوی اور اقوال علماء و مفکرین اسلامی سے استدلال کرتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ابن باجہ نے زیادہ تر فارابی اور ارسطو سے کسب فیض کیا ہے لیکن اس نے ان کی کورانہ تقلید نہیں کی۔ اس نے اسلامی فلسفہ کے ارتقاء میں اپنی بصیرت و اجتہاد سے بھی کام لیا ہے اور ان کے افکار و نظریات پر اضافے کئے ہیں جو اس کے ذہن کی دراکی، فکر کی تازگی اور اسلامیت کی علامت ہیں۔ مثلاً عقل اور وحی و الہام کے درمیان جس قریبی تعلق و رشتہ کی بات وہ کہتا ہے وہ خالص اسلامی طرز فکر ہے اور اس پر اس نے زیادہ تر بحث ”رسالة الاتصال“ اور عقل فعال وغیرہ پر دوسرے رسائل میں کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعد کے اسلامی فلاسفہ اور مفکرین نے ابن باجہ کے نظریات سے استفادہ کیا ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کے افکار و تصورات نے ابن طفیل، ابن بطروج، ابن رشد وغیرہ کے لئے راستہ صاف کر کے ان کو اپنے خاص نظریات بنانے سنوارنے میں خاصا اہم کردار ادا کیا۔ (۲۴)

۸۔ ابن طفیل: (۵۸۱ - ۳۹۳ھ، ۱۱۸۵ - ۱۱۰۰ء)

یہ اندلس (مسلم اسپین) کا نہایت مشہور فلسفی ہے لیکن یہ بات عجیب ہے کہ عربی زبان میں سارے قدیم تذکرے اس کے ذکر سے خالی ہیں۔ ایک دو کتابوں میں کسی موقع پر صرف اس کا نام یا ضمنی سا ذکر آگیا ہے۔ (۱) البتہ عہد جدید میں ہند، ایران، مصر اور ممالک یورپ میں اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اس کا نام ابو بکر محمد ابن عبدالملک بن محمد بن محمد ابن طفیل القیسسی ہے۔ یورپ میں وہ Abu Bacer کے نام سے معروف ہے۔ سنہ پیدائش معین نہیں ہو سکا، لیکن قرین قیاس ہے وہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں پیدا ہوا۔ اس کا مولد غرناطہ کے قریب وادی آتش ہے۔ اس کی ابتدائی زندگی، تعلیم و تربیت اور بیشتر دوسری تفصیل پردہ خفا میں ہیں۔ تاہم امرا اور سلاطین سے اس کے روابط کے حالات کسی قدر روشنی میں ہیں۔ اس کی شہرت کا آغاز غرناطہ میں طبابت کے پیشے سے ہوا۔ غرناطہ کے حاکم نے اسے اپنا کاتب خاص یعنی ذاتی سیکریٹری مقرر کیا۔ پھر اسے سبتہ اور طنجة (مراکش) کے حاکم نے اسی منصب پر بلا لیا۔ (۲)

لیکن اس کا حقیقی عروج ۱۱۶۳ء میں شروع ہوا جب اسے الموحدین خانوادے کے حکمران ابویعقوب یوسف بن عبدالمومن نے پہلے اپنا طبیب خاص مقرر کیا پھر قاضی اور بالآخر اپنا وزیر بنالیا۔ بایں ہمہ وہ صرف سرکاری ملازم نہیں تھا بلکہ ابویعقوب کے ہاں اسے ایسا خصوصی تقرب حاصل تھا کہ وہ کئی کئی دن اس کے محل میں مقیم رہتا تھا۔ (۳) اس تقرب سے اس نے جتنا فائدہ خود اٹھایا اس سے کہیں زیادہ فائدہ اہل علم کو پہنچایا جن کو اس نے گوشے گوشے سے بلا کر ابویعقوب کے دربار میں جمع کر دیا اور حکمران کو ان کی قدردانی کی طرف متوجہ کر دیا۔ ان علماء میں سب سے ممتاز ابن رشد تھا جو ابھی تک گوشہ گمنامی میں زندگی بسر کر رہا تھا لیکن درحقیقت جسے مسلم اسپین کے علماء فلسفہ میں گمینہ بن کر ابھرنا تھا۔

کتب ارسطو کی تشریح و تفسیر کا جو کام ابن باجہ نے اوصور اچھوڑا تھا وہ سلطان نے ابن طفیل کے سپرد کرنا چاہا لیکن ابن طفیل اپنی پیرلہ سالی اور امور سرکاری میں مشغول رہنے کی بنا پر اس خدمت کو انجام نہیں دے سکا۔ لیکن اب اس نے یہ خدمت ابن رشد کے سپرد کی جس کو اس نے بڑی خوبی سے سرانجام تک پہنچایا۔ (۴) ابن طفیل نے شمالی افریقہ کے شہر مراکش میں وفات پائی۔ اس کا انتقال شاہی محل میں ہوا جہاں وہ بغرض علاج مقیم تھا۔ سلطان منصور اس کے جنازے میں شریک ہوا اور اس نے ابن طفیل کی موت کا بہت سوگ منایا۔

ابن طفیل مشہور طبیب، ریاضی داں، شاعر اور فلسفی تھا مگر ابتدائی حالات معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یہ پتا نہیں چلتا کہ یہ علوم اس نے کیسے حاصل کئے۔ عبدالواحد مراکشی نے لکھا ہے کہ وہ فلسفے کی تمام شاخوں میں مہارت رکھتا تھا۔ مگر اس کا یہ بیان درست نہیں کہ جس جماعت سے ابن طفیل نے یہ علوم حاصل کئے ان میں ابن باجہ بھی تھا۔ (۵) ابن طفیل نے طب کے علاوہ طبیعیات، الہیات اور فلسفے کی دوسری شاخوں میں متعدد کتابیں لکھیں جن میں سے بیشتر آج موجود نہیں اور ان کی صرف شہادتیں ملتی ہیں۔ تاہم اس کی شہرت کی بنیاد جس رسالے پر ہے اس کا نام ”حی بن یقظان“ ہے اسی کا دوسرا نام ”اسرار الحکمۃ المشرقیۃ“ بھی ہے جو عام طور پر معروف نہیں۔ (۶) یہ کتاب اپنے فکر و استدلال کے لحاظ سے فلسفیانہ ہے لیکن مصنف نے اپنے فلسفے کو ایک کہانی کے پیرائے میں لکھا ہے۔ اس کہانی کے کردار ابن طفیل کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام و ارتقاء اس کے نصب العین کا غماز ہے۔

یہ کہانی دو جزیروں کے گرد گھومتی ہے۔ ایک جزیرے میں انسانی تہذیب و تمدن اپنے تمام لوازم و تکلفات کے ساتھ موجود ہے۔ دوسرے میں ایک تنہا فرد رہتا ہے جو جنگل کے قانون میں فطری اصولوں کے تحت جسمانی اور ذہنی نشوونما کے مراحل سے گزرتا ہے۔ پہلے جزیرے میں کل معاشرہ ادنیٰ خواہشات کا غلام ہے جس کی روک تھام کسی حد تک ایک محسوس اخلاقی اور مذہبی نظام کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ مگر اس معاشرے میں دو افراد — ابدال اور سلمان — ایسے ہیں جو ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو پا لیتے ہیں اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ سلمان عملی مزاج کا انسان ہے۔ وہ بظاہر عوام کا مذہب اختیار کرتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے لیکن ابدال صوفی مزاج اور نظری رنگ رکھتا ہے اس لئے وہ تکمیل علم اور ریاضت میں زندگی گزارنے کے لئے قریب کے دوسرے جزیرے میں چلا جاتا ہے۔ (۷)

اس دوسرے جزیرے میں جسے ویران سمجھا جاتا ہے حی بن یقظان رہتا ہے۔ اسے یہاں بچپن میں ڈال دیا گیا تھا یا قدرت الہی سے وہاں پیدا ہوا تھا، یہ واضح نہیں۔ بہر حال ایک ہرنی نے دودھ پلا کر اس کی پرورش کی، اس نے آہستہ آہستہ اپنے اسباب معیشت فراہم کئے لیکن دیگر جانوروں کی طرح نہ اسکے پاس تیز نکیلے ناخن تھے نہ دانت اور نہ سخت کھال۔ چنانچہ اس ویران اور سخت زندگی کے مسائل میں اس کو اپنی عقل استعمال کرنی پڑی۔ پھر ہرنی کے اچانک سر جانے سے اس کو پہلی دفعہ اپنی تنہائی کا احساس ہوا۔ اس نے قوت آزمائی کے مشاغل ترک کر دیئے۔ چستی اور چالاکی دیکھ کر اضمحلال نے لے لی۔ اب دنیا سے اس کی طبیعت اچاٹ ہو گئی۔ (۸) وہ غور و فکر میں مستغرق رہنے لگا اور عقائد و مسائل کی طرف اس کی نگاہ اٹھنے لگی۔ عناصر اربعہ سے گزر کے اس کی نظر افلاک اور کائنات کے نظم و ترتیب تک پہنچی۔ اب اس کی عقل عالم روحانیت میں سرگرم رہنے لگی۔ اس پر قدم عالم کے مسئلے کا انکشاف ہوا۔ اللہ کی ذات و صفات کا علم

سامنے آنے لگا، لیکن تشفی نہیں ہوتی تھی۔ پھر ایک اچانک نیند اور بیداری کی کیفیت کے درمیان چشم بصیرت کے حجابات اٹھ گئے اور وہ ملاء اعلیٰ کی سیر کرنے لگا۔ مگر یہ کیفیت لمحے بھر میں زائل ہو گئی اور دوبارہ کسی کوشش سے بھی نہ ہوئی۔ آخر وہ غور و تامل میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر جسمانی لذتوں سے یکسر کنارہ کشی کی جائے تو روحانی ترقی ہوگی اور وہ روحانی سرور و انکشاف کی حالت دوبارہ لوٹ سکتی ہے۔ چنانچہ اس نے عہد کر لیا کہ ہمیشہ روزے رکھا کروں گا اور غار کے گوشہ خلوت سے انتہائی ضرورت کے سوانہ نکلوں گا۔ چند ہی دن کے بعد اس پر زمین و آسمان کے طبقات روشن ہو گئے اور ظلمت و جہل کے بجائے ہر طرف علم و عقل کا اجالا ہی اجالا ہو گیا اور ساری کائنات اس کی نگاہ میں آگئی۔ (۹) اس نے عالم طبعی، افلاک، ذات الہی اور خود اپنے نفس کی معرفت حاصل کی۔ یہاں تک کہ سات سال بعد صوفیانہ مشاہدے اور وجدان کے درجہ کمال تک پہنچ گیا۔ (۱۰)

یہی وہ مرحلہ ہے جب انسان اس جزیرے میں داخل ہوتا ہے۔ ابتدا میں وہ حی بن یقظان کی جنگلی وضع اور وحشت خیز طریقوں کو دیکھ کر گھبراتا ہے، لیکن رفتہ رفتہ وحشت کے بجائے موانست اور تربیت کے ذریعے گفتگو (کیونکہ حی کو کوئی زبان نہیں آتی تھی پھر اہسال نے سکھائی) تک نوبت پہنچی تو اہسال کو اندازہ ہوا کہ تمدن کے آداب کو چھوڑ کر دماغی اور روحانی مراحل تو وہ پہلے ہی طے کر چکا ہے۔ نیز یہ کہ حقیقت کے لحاظ سے دونوں کے خیالات اور نتائج میں اتحاد ہے یعنی ایک کافلسفہ اور دوسرے کاندھب ایک ہی حقیقت کی دو شکلیں ہیں۔ (۱۱)

حی بن یقظان یہ سن کر کہ قریب کے جزیرے میں ایک قوم کی قوم گمراہی میں ہے وہاں اہسال کے ساتھ جانے کا ارادہ کر لیتا ہے تاکہ نفسانی خواہشات میں پھنسے ہوئے لوگوں کو نجات اور سعادت کی راہ دکھائے۔ اہسال نے اسے جب قرآن کے تصور توحید ملائکہ، انبیاء اور یوم حساب کے بارے میں بتایا تو اس نے ان صداقتوں کو فوراً قبول کر لیا کیونکہ ان نتائج تک وہ پہلے ہی عقل کے راستے سے پہنچ چکا تھا تاہم وہ یہ سمجھنے سے شروع میں قاصر رہا کہ قرآن نے ذات الہی اور آخرت کے بارے میں تمثیلی زبان کیوں اختیار کی اور لوگوں کو دنیا دارانہ زندگی گزارنے کی اجازت کیوں دی جبکہ دنیاوی مصروفیات انسان کو غفلت میں ڈالنے والی ہیں۔ (۱۲)

بہر حال دوسرے متمدن جزیرے میں حی اور اہسال کا ساتھ وہاں کے حکمران سلمان نے بھی پورا پورا دیا اس لئے کہ اگرچہ وہ نظام معاشرت کا طرفدار تھا لیکن نافرمانی اور کفر و عصیان سے وہ بھی نفرت کرتا تھا۔ چنانچہ لوگوں کو راہ ہدایت کی طرف بلانے اور نیک و پاکیزہ زندگی کی طرف متوجہ کرنے میں وہ بھی ان دونوں کے ہمرکاب رہا۔ مگر ان کی کوششیں رائگاں گئیں اور مایوسی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ لوگ اپنے فرسودہ طریقے، آبا پرستی، اوبام اور عصیان و طغیان کو ترک کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوئے۔ اب حی بن یقظان کی سمجھ میں یہ بات آئی کہ خالص عقلی خیالات و تصورات عوام کی سمجھ اور گرفت سے بلند تر چیزیں ہیں اور کلام اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے حقائق کا اظہار کیوں حیاتی سطح پر کیا ہے اور کیوں پوری روشنی میں نہیں کیا۔ اس کے بعد وہ اپنے ویران جزیرے میں لوٹ آیا اور غور و خوض میں مستغرق اور عبادت الہی میں مشغول رہنے لگا۔ (۱۳)

حی بن یقظان کے نام سے اس رسالے کے لکھنے سے ابن طفیل کا خاص مقصد کیا ہے؟ اتنی بات تو یقینی ہے کہ ابن طفیل نے اس کہانی میں اپنا فلسفیانہ طریق فکر اور نصب العین پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک عقیدہ اسلامی ایک عقلی اور

ساتھ ہی ساتھ ایک مشاہداتی منزل ہے۔ بظاہر یہ ایک قصہ ہے تاہم ابن طفیل کے اس قصے کے مقصد کے بارے میں مختلف رائیں نظر آتی ہیں۔ مثلاً عبدالواحد مراکشی کا خیال ہے کہ اس کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ حکماء کے مذہب کے مطابق نوع انسانی کا زمین پر آغاز و ارتقاء کیسے ہوا۔ یعنی عناصر کے امتزاج و اعتدال سے انسان پیدا ہوا۔ پھر تنازع للبقا کا مسئلہ آیا، اس لئے حیوانات پر قابو پانے کے لئے ہتھیار بنائے۔ آخر تمام انواع پر قابو پا کر انسان اپنے نفس کی طرف متوجہ ہوا وغیرہ۔ (۱۴)

ڈاکٹر محمد غلاف نے مجلہ ازہر (شعبان ۱۳۶۱ھ) میں مراکشی کے اس نظریے کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کا اصل مقصد علم کی کیفیت کے بارے میں اپنی رائے یا نظریے کو پیش کرنا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ”انسان دنیا میں کتنے ہی گناہ گوشتے میں پیدا ہوا، بیرونی طور پر کوئی تعلیم و تربیت حاصل نہ کرے اور عقل فعال کے سوا کسی دوسرے اثر سے متاثر نہ ہو، تب بھی وہ بذات خود حقائق کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان حقائق کو دوسرے کی تعلیم و تربیت سے بھی معلوم کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ یہ انسان اللہ کے ان مخصوص بندوں میں سے ہو جس کو غیب سے فلسفیانہ دماغ ملا ہو۔“ (۱۵) جیسا کہ حی اور ابدال کے کرداروں میں نظر آتا ہے کہ ایک نے تعلیم و تربیت سے اور دوسرے نے از خود حقائق کا علم حاصل کیا۔

ابن طفیل کے اس رسالے کا ایک اور بھی مقصد مقرر کیا جاسکتا ہے اور وہ ہے علم حقیقی کے حصول کا طریقہ۔ ارسطو وغیرہ کا خیال ہے کہ حقیقی علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف ایک ہی ہے یعنی ادراک نظر۔ انسان کی عقل ترقی کر کے آخر کار عقل فعال کے علم کے مطابق ہو سکتی ہے، لیکن افلاطونیت جدیدہ کے حکماء اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عقل حقائق کے ادراک میں اسی طرح قاصر رہ جاتی ہے جس طرح خواص قاصر ہیں اور حقائق تک پہنچنے کا طریقہ صرف کشف و ذوق ہے۔ تاہم اندلس میں ارسطو کی رائے ابن باجہ وغیرہ کے ذریعے سے مقبول تھی اور غزالی کو رد کیا جاتا تھا۔ مگر ابن طفیل نے درحقیقت ان دونوں راہوں — یعنی ادراک عقلی اور کشف و وجدان — میں تطبیق دی ہے اور متبادل یا مساوی طریقوں کا درجہ دیا ہے۔ بایں ہمہ مشاہدہ ذوقی کو اس نے انسان کا آخری کمال قرار دیا یعنی طریقہ عقلی کا منہا بھی اسی کو دکھایا ہے۔ (۱۶)

اس لحاظ سے ابن طفیل کا فلسفہ حاصل مشائی فلسفہ نہیں کہا جاسکتا بلکہ مشائیت اور اشراقیت دونوں سے مرکب ہے۔ یعنی نہ یہ خالص نظری عقلیت ہے اور نہ خالص ذوقی اشراقیت بلکہ ایک نیا فلسفہ ہے جس کا آغاز تو نظری عقلیت سے ہوا لیکن انتہائی کمال کشف و مشاہدے پر ہوتا ہے۔

لیکن اگر زیادہ باریک بینی سے اس نگارش کی تحلیل اور تجزیہ کیا جائے تو درج بالا راہوں سے بلند تر اور وسیع تر مقصد کو اس میں پہچانا جاسکتا ہے۔ ایک ترقی یافتہ تمدن کے لئے علم مذہب اور اخلاق بھی اتنا ہی اہم اور ضروری ہے جتنا علم نظری اور علم کشفی ہے۔ اس قصے کے تین کردار ہیں: ابدال جو کشف و ذوق کے علم کا متوالا ہے۔ سلامان جو ظاہری علوم کا ماہر ہے، حی بن یقظان جو عقلی یا نظری علوم میں مرتبہ کمال رکھتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ دنیا کی ترقی و اصلاح کے لئے صرف علم ہی کافی نہیں بلکہ عمل کی بھی ضرورت ہے۔ اس لئے درحقیقت یہ تینوں کردار اتحاد عمل سے متحدہ مقصد کے لئے کمر بستہ ہو کر کام کرتے ہیں۔ (یعنی امر بالمعروف و نہی عن المنکر)۔ ان امور کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ صاف نظر آتا ہے

کہ ابن طفیل نے اس رسالے ”حی بن یقظان“ کے ذریعے شریعت، طریقت اور حکمت تینوں میں تطبیق دی ہے، اور ”آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ فلسفہ تصوف اور شریعت ان سب کا منبع ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے لئے تینوں کی یکساں ضرورت ہے۔“ (۱۷)

امر واقعہ یہ ہے کہ ابن طفیل فلاسفہ اسلامی میں پہلا فلسفی ہے جس نے اسلامی تمدن کے ان اجزاء ثلاثہ کے مصدر اور مقصد کے اتحاد کو پہچانا اور ان کو رد یا جدا کرنے کے بجائے باہم تطبیق دی۔ جس طرح فلسفیانہ عقل کسی شے نہیں بلکہ وہی عطیہ ہے، عین اسی طرح علوم ظاہری یا علوم باطنی کا مذاق بھی عطیہ الہی ہے۔ یہ حقیقت بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہے کہ معرفت حق کے راستے ایک سے زائد ہیں مگر مسلم فلاسفہ میں ابن طفیل سے پہلے یا بعد میں کسی نے غزالی کے استثناء کے ساتھ عقل کا رشتہ عمل سے — یا اسی طرح، عقل کا رشتہ مشاہدہ حق سے — نہیں جوڑا تھا۔

ابن طفیل کے نظریۃ الوہیت میں اس کے نظریۃ عالم کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ یہاں بھی اس کا نقطہ نظر منفرد ہے۔ وہ نہ ارسطاطالیسی نظریے سے متفق ہے، نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں اس نے تنقید و تردید پر اکتفا کیا ہے۔ (۱۸) خود کوئی فلسفہ پیش کرنے کی کوشش نہیں کی وہ جس طرح ازلیت عالم کو تسلیم نہیں کرتا، اسی طرح ابدیت عالم کا بھی انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسا عالم جوازی اور ابدی ہو درمیان میں حوادث مخلوقہ سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ زمانے سے ماقبل ہو سکتا ہے۔ اب اگر زمانے کے اندر حوادث مخلوقہ سے پہلے کوئی چیز — یعنی عالم — تسلیم کریں تو وہ بھی لازماً مخلوق ہوگا ازلی نہیں ہو سکتا۔ عالم کی ازلیت کا مطلب ہے لامتناہی وجود۔ ظاہر ہے یہ تخیل بھی اتنا ہی ناممکن ہے جتنا یہ تصور کہ عالم غیر متناہی طور پر ہمیشہ باقی رہے۔ (۱۹) اسی طرح وہ غزالی کی طرح کہتا ہے کہ عدم کے بعد وجود کا تخیل اس وقت تک ناقابل فہم ہے جب تک ہم یہ تسلیم نہ کریں کہ زمانہ اس سے ماقبل بھی موجود تھا۔ مگر زمانہ تو خود عالم کے لاینفک حوادث میں سے ہے اس لئے عالم سے پہلے اس کا وجود ناقابل تسلیم ہے۔ اس کے علاوہ مخلوق کے لئے لازماً ایک خالق ضروری ہے اس لئے خالق نے دنیا کو اب کیوں پیدا کیا۔ پہلے کیوں نہیں پیدا کیا تھا۔ اگر اس لئے کہ کوئی خاص وقوعہ عمل میں آیا تھا جو محرک بنا تو خالق سے پہلے کچھ موجود ہی نہیں ہو سکتا جو محرک بن سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خالق کی طبیعت میں کوئی تبدیلی اس کا محرک بنی تو وہاں بھی وہی سوال اٹھتا ہے کہ خارج میں تھا ہی کیا جو خالق کی طبیعت میں تبدیلی لا سکی۔ نتیجے کے طور پر ابن طفیل نہ عالم کی ازلیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ مادی تخلیق کو۔ یہ وہی صورت حال ہے جو صدیوں بعد کانٹ کے نظریۃ عقل میں ملتی ہے کہ عقل کی بھی اپنی حدود ہیں اور اکثر اس کے دلائل تعارضات کے گورکھ دھندے تک پہنچا دیتے ہیں۔ (۲۰)

لیکن وقت یا زمانے کے اندر عالم کی تخلیق کا تصور لازماً ایک ازلی اور واجب الوجود ہستی کی شہادت دیتا ہے۔ یقیناً یہ ہستی ہر مادے سے ماوراء ہونی ضروری ہے اس لئے کہ مادہ تو اس عالم کے عوارض میں سے ہے اور بغیر کسی خالق کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ دوسری طرف اللہ کو مادے سے تعبیر کرنے کی صورت میں مادے کی لامتناہی لازم آتی ہے جو غیر عقلی بات ہے۔ اس لئے اس عالم کے پیدا کرنے والے یعنی خالق حقیقی کا مادے سے بری ہونا ضروری ہے۔ جب وہ ذات مادے سے ماوراء ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے حواس یا تصور سے اس کا ادراک بھی نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ تصور کا کام اس سے آگے کچھ نہیں ہے کہ وہ اشیائے محسوسہ کی اشکال کو ان کی غیبت میں نظر کے سامنے لے آتا ہے۔ (۲۱)

اللہ اور کائنات دونوں کو قدیم ماننے کی صورت میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر اللہ اس عالم کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ یہاں ابن طفیل ابن سینا کی تقلید کرتا ہے کہ زمانے اور جوہر کے تقدم میں فرق ہے۔ اس کی نظر میں اللہ کا تقدم جوہر یا ذات کے لحاظ سے ہے نہ کہ زمانے کے لحاظ سے۔ اس بات کو وہ ایک مثال سے واضح کرتا ہے۔ اگر آپ کے ہاتھ میں کوئی جسمانی شے ہے اور آپ اپنے ہاتھ کو گھمائیں تو وہ شے بھی ہاتھ کے ساتھ گھومے گی مگر اس کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے تابع اور ماتحت ہوگی۔ یہاں ہاتھ کی حرکت جوہر کے لحاظ سے ہے یعنی بالذات ہے جبکہ اس شے کی حرکت اپنی نہیں بلکہ مستعار ہے، اگرچہ زمانے کے لحاظ سے دونوں میں سے کوئی کسی سے مقدم نہیں کہلا سکتا۔ (۲۲)

اس صورت میں ظاہر ہے عالم کائنات بھی وجود باری کی طرح ازلی قرار پاتا ہے اور یہ مشکل بظاہر خود ابن طفیل کے لئے بھی نہ صرف لاینحل بلکہ ایک گونہ بے اطمینانی کا سبب ہے۔ آخر یہ مشکل صوفیانہ اور وحدت الوجودی فکر میں مدغم ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عالم مشہود ذات الہی سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ ذات الہی کو وہ ایک نور سے تعبیر کرتا ہے جس کی طبیعت اصلہ دوائی نورانیت اور تجلی ہے۔ چنانچہ یہ تمام عالم ذات الہی کی ایک تجلی ہے اور اسی کے نور کا ایک عکس ہے۔ نہ اس کی ابتدا ہے، نہ کوئی انتہا۔ روز قیامت سے مراد یہ نہیں ہے کہ تمام عالم فنا ہو جائے گا بلکہ حقیقی مراد یہ ہے کہ ٹوٹ پھوٹ کر اس عالم کی شکل ہی بدل جائے گی، مگر یہ عالم کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے گا، کیونکہ عالم کی مکمل فنا کا نظریہ، ذات الہی کی ابدی نورانیت اور دوائی تجلی کے خلاف ہے۔ (۲۳)

ذات الہی کو قدیم اور ازلی و ابدی تسلیم کرنے کے علاوہ ابن طفیل غیر جسم کہتا ہے کیونکہ اگر وہ ابدی ہے تو عالم کی قوت محرکہ اس کے اندر نہیں آسکتی۔ تصور باری تعالیٰ کو جاری رکھتے ہوئے وہ صفات الہی کو موجودات عالم کے مشاہدے سے اور مطالعہ سے بھی اخذ کرتا ہے۔ اسے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے میں خود مختار و آزاد ہے۔ وہ دانائے، وہ عالم ہے، وہ رحمان ہے، وہ رحیم ہے اور وہ تمام صفات اثباتی کا پیکر ہے۔ غرضیکہ وہ ایسی ذات ہے جو ہر طرح سے کامل و مکمل ہے۔

ابن طفیل کے تصور الہ میں اسلامی شریعت، قرآن مجید اور احادیث نبوی سے زیادہ تصوف کا اثر ہے۔ یہی سبب ہے کہ اسکو متصوفہ فلاسفہ کا ایک سرخیل سمجھا جاتا ہے۔ ابن طفیل نے امام غزالی جیسے متصوفہ فلاسفہ سے زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اس سے بڑھ کر اس کی اپنی تصنیف میں زیادہ زور وجدان پر ہے نہ کہ علم اور وحی پر۔ (۲۴)

۹۔ ابن رشد: (۵۹۵ - ۵۲۰ھ، ۱۱۹۸ - ۱۱۲۶ء)

ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد اسلامی مشرق سے زیادہ مسیحی مغرب میں شہرت رکھتا ہے۔ اگرچہ اب اسلامی دنیا میں پہلے کی طرح غیر معروف نہیں رہا تاہم یہاں اس کا تعارف علمائے مغرب ہی کا رہن منت ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حکماء اور اطباء کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں وہ بیشتر اس کے ذکر سے خالی ہیں اور جن مصنفین نے اس کا ذکر کیا بھی ہے تو اس میں اختصار زیادہ ہے اور جامعیت بھی نہیں ہے۔ (۱)

ابن رشد کے باپ بھی ایک معروف اور ذی علم شخص تھے۔ ابن رشد نے موطا امام مالک انہیں سے پڑھی۔ لیکن دلائل علمی دنیا میں بہت شہرت پائی۔ قاضی عیاض جیسے لوگ ان کے شاگرد تھے۔ انہوں نے کئی ضخیم کتابیں اپنی یادگار چھوڑیں۔ قرطبہ میں قاضی القضاۃ اور جامع قرطبہ کے امام مقرر ہوئے۔ (۲) ان کی تصانیف آج ناپید ہیں البتہ ان

کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ (۳) شائع ہو چکا ہے جو اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں سے ملا تھا۔

ابن رشد کو ایک عمدہ علمی ماحول میسر آیا۔ موطا کو اس نے زبانی یاد کیا تھا اور بعد میں اس کی تصحیح بھی کی تھی۔ علوم اسلامی کے علاوہ اس نے طب، ریاضی، فلکیات، ادب، فلسفہ و منطق کی تحصیل بھی کی۔ جن کے لئے اس وقت قرطبہ معروف تھا۔ اس کے اساتذہ میں مشاہیر نہیں تھے اور نہ ہی ابن باجہ یا ابن طفیل سے اس کا تلمذ کا رشتہ تھا۔ البتہ مؤخر الذکر اس کا علمی سرپرست اور علمی ترقی کا ذریعہ ضرور تھا۔ (۴) ابن رشد کے فضل و کمال اور اس کے خاندان کی علمی شہرت نے اس کے گھرانے کو علمی اور مذہبی حیثیت سے نہایت معزز بنادیا تھا۔ اس لحاظ سے اس کے حاسدوں اور دشمنوں کی بھی کمی نہ تھی۔ چنانچہ جب وہ شاہی عذاب میں گرفتار ہوا تو اس کے دشمنوں نے یہ بات خوب پھیلائی کہ ابن رشد کا گھرانہ اصلاً یہودی نسل سے تعلق رکھتا ہے۔ (۵) تعلیم سے فارغ ہو کر ابن رشد نے ایک مدت تک درس و تدریس کا مشغلہ رکھا۔ حدیث، فقہ، طب میں اس کے متعدد شاگردوں کے نام ملتے ہیں۔

اس کی ترقی کا زمانہ موحدین کی سلطنت کے آغاز کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس کا بانی محمد ابن تومرت تھا اور پہلا حکمران عبدالمومن تھا۔ موحدین کی حکومت مراکش سے اندلس تک ۱۱۳۸ء میں قائم ہو چکی تھی۔ عبدالمومن خود بھی عالم تھا اور علماء کا قدردان بھی تھا، لیکن اس کا بیٹا اور جانشین ابو یعقوب یوسف بن عبدالمومن باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ یہ فلسفے میں بھی صاحب نظر اور فلاسفہ کا بے حد قدردان تھا۔ ابن طفیل ان میں سب سے ممتاز تھا اور وہی ابن رشد کو بھی سلطان یوسف سے متعارف کرانے کا ذریعہ بنا تھا۔ (۶) وہ اشبیلیہ میں قاضی بنایا گیا تھا۔ پھر اپنے وطن قرطبہ میں بھی قاضی مقرر ہوا۔ اس کے کمال کی شہرت جیسی علوم دینی اور علوم فلسفہ و ادب میں تھی ویسی ہی طب میں بھی تھی۔ ”لوگ طب کے نسخوں کے لئے اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے“۔ غیر فقہی فتوؤں میں بھی یہی صورت تھی اور مناظروں میں بھی۔ (۷)

سلطان یوسف ابن عبدالمومن سے تقرب کا ذریعہ ابن طفیل بنا تھا جو اندلس کا نامور فلسفی اور سلطان کا وزیر بھی تھا۔ اسی نے ابن رشد کو مراکش میں طلب کر کے اس سے کہا کہ سلطان کی خواہش ہے کہ ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارتوں میں اغراض پوری طرح واضح نہیں اور بہت پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں، لہذا میں اس کام کو انجام دوں، لیکن اپنی پیرانہ سالی اور سرکاری کاموں کے بوجھ کی وجہ سے میں اس کی ہمت نہیں رکھتا۔ البتہ تمہاری اعلیٰ ذہانت، صفائے طبع اور فلسفے کی طرف قوی میلان سے میں خوب واقف ہوں اور میں چاہتا ہوں کہ اس ذمہ داری کو تم قبول کر لو۔ (۸) چنانچہ ابن رشد نے اس ذمہ داری کو قبول کیا اور اس اعلیٰ درجے پر پورا کیا کہ اس وقت تک کوئی دوسرا پورا نہ کر سکا تھا۔

لیکن اس کی علمی کاوشوں سے اصل فائدہ یورپ نے اٹھایا جو اس وقت علوم کی نشاۃ ثانیہ کی دہلیز پر تھا۔ کیونکہ اس کی بیشتر کتب جو حکمت و فلسفے سے تعلق رکھتی تھیں۔ لاطینی زبان میں ترجموں کی صورت میں یورپ میں محفوظ بھی ہو گئیں اور ان کی خوب اشاعت بھی ہوئی۔ جبکہ اسلامی دنیا میں فلسفے اور تصوف یا عقل اور مذہب کی جو کش مکش شروع ہوئی تو اس میں ابن رشد کی یہ سب کتابیں نذر آتش کردی گئیں۔ (۹) یہی کشمکش تھی جو اخیر عمر میں ابن رشد کی تکبت اور جلا وطنی کا سبب بنی۔ اگرچہ سطحی طور پر اس کی تباہی کے بہت سے چھوٹے چھوٹے عوامل نظر آتے ہیں۔ یوسف بن عبدالمومن خود بھی فلسفے کا فاضل اور دلدادہ تھا لیکن اس کا جانشین یعقوب المنصور فلسفے کا دیرینا قدردان نہیں تھا۔ تاہم

۵۸۰ھ، ۱۱۸۵ء میں تخت نشینی کے بعد سے اگلے چھ سات سال تک اس کا معاملہ ابن رشد کے ساتھ مہربانی اور اکرام کا رہا۔ ابن رشد کے فضل و کمال اور تقرب شاہی نے اس کے بہت سے حاسد اور دشمن پیدا کر دیئے تھے جنہوں نے سلطان کے دل میں اس کے خلاف رنج اور بدظنی پیدا کر دی۔ (۱۰) دوسری طرف ابن رشد کے الحاد، قدام کے عقائد اسلامی کے مخالف خیالات میں اس کی مشغولیت کے پر شور تذکرے ایک ایسی تحریک بن گئے جو حکمت و فلسفے اور منطق سے تعلق رکھنے والے ہر شخص کے لئے تباہی کا پیغام تھی۔ المنصور فلسفے کا دشمن نہیں تھا مگر اس تحریک اور ہنگامے نے اسے وہ فرمان جاری کرنے پر مجبور کر دیا جس کے مطابق فلسفے اور منطق کی کتابیں رکھنا یا پڑھنا پڑھانا ایک جرم قرار دے دیا گیا۔ (۱۱) نتیجے میں ان گنت کتابیں --- جس میں ابن رشد کی تمام کتابیں بھی شامل تھیں --- سرعام جلائی گئیں۔ ابن رشد کو قرطبہ سے جلا وطن کر کے قریبی یہودی بستی لوسینا میں نظر بند کر دیا گیا۔

دو سال بعد اس کی رہائی ہو گئی لیکن پھر وہ چند دن یا چند ماہ سے زیادہ زندہ نہ رہ سکا اور مراکش میں ۵۹۵ھ - ۱۱۹۸ء میں اس کی وفات ہو گئی۔ اس وقت اس کی عمر ۷۵ سال تھی۔ (۱۲)

ابن رشد کی ساری زندگی تصنیف و تالیف یا مطالعے میں گزری۔ بیان کیا جاتا ہے کہ تمام عمر میں اس کی صرف دو راتیں ایسی گزریں جس میں سن شعور میں اس کو اپنا مطالعہ چھوڑنا پڑا، ایک وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی اور دوسری وہ جس میں اس کی شادی ہوئی۔ اس نے تقریباً دس ہزار صفحات اپنی علمی مصروفیت کی یادگار چھوڑے۔ (۱۳) اس کی تصانیف کی کل تعداد جو تحقیق کے بعد سامنے آئی ہے وہ ۶۸ ہے، ان میں فلسفے میں ۲۸، طب میں ۲۰، فقہ اور اصول فقہ میں ۸، علم کلام ص ۶، ہیئت میں ۴، اور نحو میں ۲ کتابوں کے نام ہیں۔ (۱۴) طب میں ابن رشد کی کلیات ابن سینا کے القانون سے کم نہیں۔ اگرچہ شہرت میں ضرور کم ہے۔ فقہ میں اس کی کتاب بدلیۃ المجتہد قاموس کا درجہ رکھتی ہے اور عام طور پر متداول ہے۔

فلسفے میں اس کی کتب و رسائل تین طرح کے ہیں۔ ایک قسم میں وہ کتب ہیں جو ارسطو کی کتابوں کی مبسوط شرحیں ہیں۔ دوسری قسم میں متوسط شروح ہیں اور تیسری قسم میں تلخیصات ہیں۔ یہ کتب لاطینی اور عبرانی ترجموں کی صورت میں یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ ہیں لیکن اصل عربی نسخے آج ناپید ہیں صرف ایک متوسط شرح آج موجود ہے جو قاطیفوریاس (Categories) کی شرح ہے۔ لیکن درحقیقت یہ شرح نہیں بلکہ اصل کتاب کی عربی شکل ہے یعنی اس میں ابن رشد کی تشریحات شامل نہیں ہیں۔ ابن رشد کی ان شروح کی اہمیت تاریخی اعتبار سے ہے کہ ان کے ذریعے سے ارسطو کی بہت سی کتب اور افکار محفوظ ہو گئے نیز ان کی صحیح اور اعلیٰ درجے کی تشریحات مرتب ہو گئیں۔ لیکن ان میں خود ابن رشد کے خیالات نہیں ملتے ہیں البتہ تلخیصات میں کسی حد تک ملتے ہیں۔ (۱۵) جن کتابوں میں خود اس کے خیالات ملتے ہیں وہ کشف الادلہ، فصل المقال اور تہفۃ المتہفۃ ہیں۔ تاہم یہ کہنا درست ہے کہ ابن رشد نے کسی نئے فلسفے کی بنیاد نہیں ڈالی۔ اس کا فلسفہ درحقیقت ارسطو کے فلسفے کا نچوڑ ہے۔ لطفی محمد جمہ نے رینان کا قول نقل کیا ہے: ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صائب ڈالی، اس کی تفہیم کی، اس کی گتھیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالی، اس کی تشریح کی اور اس کے مشکل مقامات کی توضیح کر کے آسان بنالیا۔ (۱۶)

ابن رشد کے فلسفے سے کہیں زیادہ اہمیت اس کی قوت تنقید کی ہے جس کی مثال نہ اس کے اپنے دور میں ملتی ہے

اور نہ کسی دوسرے دور میں نظر آتی ہے۔ نیز بطلموس کی فلکیات کی تنقید میں بھی یہی خصوصیت نمایاں ہے۔ مگر بایں ہمہ ابن رشد کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے میں ”چند ایسے اساسی خیالات ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول سے ہی ہو سکتا ہے۔“ (۱۷)

ابن رشد پر ایک بہت بڑا الزام بلکہ تہمت الحاد اور بے دینی کی ہے۔ اسی جرم میں بوڑھاپے میں اسے جلاوطنی کی سزا بھگتنی پڑی۔ لیکن درحقیقت وہ اس الزام سے بری تھا۔ وہ فرائض مذہبی کا پابند تھا۔ معاصر روایتوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ باجماعت نماز ادا کرتا تھا۔ (۱۸) تمام عمر قضا کے عہدے پر فائز رہا۔ اس کے فتاویٰ آج محفوظ نہیں ہیں لیکن اس کے فتوؤں کی طرف عام رجوع تھا اور لوگ اس مقصد سے اس کے پاس بھاگ بھاگ کر آتے تھے۔ مؤطا امام مالک اسے زبانی یاد تھی اور بعد میں اس پر ابن رشد نے نظر ثانی بھی کی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ عقل اور منطقی مباحث میں وہ عقائد و ایمانیات کو بنیاد نہیں بناتا اور نہ ہی وہ ان دونوں — عقل اور مذہب — کو باہم معارض سمجھتا ہے بلکہ ایک ہی حقیقت تک پہنچنے کے دو الگ الگ راستے بتاتا ہے۔ اپنی کتاب فصل المقال میں وہ کہتا ہے: ”عقلند کو چاہیے کہ عقیدہ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے۔ وہ ملحد جو مذہب پر طعن کرے گردن زدنی ہے کیونکہ وہ قوم کی حقیقی فضیلت کی بیخ کنی کرتا ہے۔“ (۱۹) متذکرہ بالا کتاب فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال — جیسا کہ نام سے ظاہر ہے — عقل و مذہب کی تطبیق کے موضوع پر ہے۔ درحقیقت یہ تطبیق کو شش فلاسفہ اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ حقیقت بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ آزادی فکر کے ساتھ جہاں انہوں نے عقلی و منطقی کے اصولوں کو ترقی دی اور ان کے نتائج کو پیش کیا وہیں اپنی اس کوشش میں اسلامی عقائد اور حقائق سے دست بردار نہیں ہوئے بلکہ شریعت اور فلسفے اور عقل و نقل میں توافق اور تطبیق دینے کی حتی المقدور سعی کی۔ اسی لئے وہ مسلم فلاسفہ کہلانے کے مستحق بھی بنے ہیں۔

ابن رشد کو اخیر عمر میں جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا وہ بلاشبہ خود اندلس کے مسلمانوں کی فلسفے سے دشمنی کا نتیجہ تھا لیکن یہاں اس حقیقت کو محسوس کرنے کی بھی ضرورت ہے کہ اگر عقل و فلسفہ سے دشمنی اسلام کا مزاج یا شعار ہوتا تو ابن رشد سے پہلے (جبکہ وہ آخری بڑا مسلم فلسفی ہے) بھی کندی، رازی، فارابی، ابن مسکویہ، بوعلی سینا، ابن باجہ، ابن طفیل اور متعدد دیگر فلاسفہ اسلامی بھی ایذا رسانی اور مصائب سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ فرانس کا فاضل مستشرق رینان کہتا ہے: ”ہو اندلسی مسلم قبائل فلسفے کے سخت دشمن تھے لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحین ہیں۔ یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبیعیات سے اعراض کرتے تھے۔“ (۲۰) یہ مذہبی غلو جس کی بنیاد چرچ کی بالادستی پر تھی قرون وسطیٰ کی مسیحی دنیا کی عام خصوصیت تھی۔ ارسطو اور اس کے ”شارح“ ابن رشد کے جو لوگ قائل ہوئے ان میں سے بیشتر کو — تیرھویں صدی کے آغاز سے سولھویں صدی عیسوی کے دوران — چرچ کے فیصلے کے مطابق زندہ جلا دیا گیا۔ (۲۱)

فلسفے اور دین کے درمیان بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کا مسئلہ مسلم فلسفیوں میں ہمیشہ اہم رہا۔ الکندی سے ابن رشد تک سب نے اس ہم آہنگی اور عقل و نقل میں کشمکش کے بجائے تطبیق کو اپنے نظام فکر میں خاص جگہ دی۔ ان کی اس

کوشش میں عموماً فلسفے کے مقابل میں مذہب کے دفاع کا جذبہ پہچانا جاسکتا ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں تک جو فلسفہ اور مسائل پہنچے تھے وہ یونانی اور دیگر خیالات کا مجموعہ تھے۔ اسلام سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس لئے جب اس فلسفے کی تشریح اسلامی عقیدوں سے متصادم یا معارض ہوتی تو مسلم فلاسفہ کے لئے مذہب کی مدافعت کرنا عین فطری اور ضروری تھا۔ کندی، فارابی، رازی اور ابن مسکویہ نے اس کوشش کو صرف بنیادی مسائل تک محدود رکھا لیکن ابن سینا نے اس کا دائرہ بہت وسیع کر دیا۔ نبوت، معجزے، وحی، فرشتے، رویا، حشر اجساد (۲۲) جیسے مسائل بھی اس فلسفے کا حصہ بن گئے جس کو غزالی کے عہد تک بھی خالص یونانی اور ارسطاطالیسی نظام سمجھا جاتا تھا۔ اس کوشش سے جہاں بعض معنی میں اک گونہ ہم آہنگی ابھری وہیں بہت سے نئے تناقضات بھی اٹھ کھڑے ہوئے۔ جن مسائل کا اضافہ ہوا تھا اور اس سے جو تناقضات ابھرے حالانکہ وہ متکلمین اور ابن سینا کی اختراع تھے، لیکن ان کو بھی یونانی فلسفے کے مسائل سمجھا گیا۔ امام غزالی نے تہذیب الفلاسفہ لکھی تو ان کے ذہن میں بھی یہی تھا۔ اس کتاب میں جیسا کہ ہم پچھلے صفحات میں دیکھ چکے ہیں۔ امام صاحب نے نہ صرف فلسفے کے تناقض مسائل کے بچھے اویڑ ڈالے بلکہ خود فلسفے ہی کے پرچے اڑا دیے اور فلسفے کے مقابلے میں صوفیانہ فکر اور وجدانی علم کی بنیادیں مضبوط کر دیں۔ اس پس منظر میں ابن رشد کی تطبیقی کوشش دوسرے مسلم فلاسفہ سے ممتاز نظر آتی ہے۔

اس نے ایک طرف غزالی کے مقابل فلسفے اور اس کے طریق استدلال کا زبردست دفاع کیا، دوسری طرف قرآن کریم کے مناج استدلال کا باریکی کے ساتھ تعین کیا۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے مناج میں مقصد کی یکسانیت نظر آتی ہے۔ (۲۳) یہ بات اس لحاظ سے اہم ہے کہ قرآنی مناج استدلال کے اس تجزیے سے نہ صرف فلسفے اور مذہب یا عقل و نقل کے تعارض مناج دور ہوتا ہے بلکہ خود قرآن مجید کی بعض آیات کا ظاہری تناقض بھی ختم ہو جاتا ہے اور اس کا حکمیاتی منہج واضح ہوتا ہے۔ یورپ میں ابن رشد کا یہی حکمیاتی منہج اور وازم (ابن رشدیت) کے نام سے چار طرف پھیلا اور نشاۃ ثانیہ کا ایک بڑا سبب ثابت ہوا۔ (۲۴)

ابن رشد فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق قائم کرنے کو ایک فریضہ سمجھتا ہے۔ اس کی نظر میں یہ اس لئے اور بھی ضروری ہو گیا تھا کہ امام غزالی نے فلسفے کو بیخ و بن سے ہی اکھاڑ ڈالنے کا انتظام کر دیا تھا۔ ”فصل المقال“ کے آغاز میں ہی وہ سوال اٹھاتا ہے کہ شریعت نے فلسفے کو مستحب کہا ہے یا واجب کہا ہے یا ناجائز کہا ہے؟ ابن رشد کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے اہل نظر نے واجب کیا ہے اور کم ترین یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ یہ بات اس لئے کہی جاسکتی ہے کہ فلسفے کا مقصد موجودات میں تفکر کرنا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے خالق موجودات کا علم حاصل ہو سکے۔ قرآن کریم بھی اسی طرف لے جاتا چاہتا ہے۔ بار بار تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ اس دعوت کا حاصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کی معلوم کے ذریعے سے نامعلوم تک رسائی ہو۔ فَاغْتَبِرُوا يَا اُولٰٓئِیَ الْاَبْصَارِ (غور کرو اے نگاہ رکھنے والو)۔ عربی زبان میں اعتبار کے معنی محض فکر یا نظریہ قیاس کرنے کے نہیں بلکہ بصیرت کے ساتھ غور کرنے کے ہیں۔ (۲۵)

معلوم سے نامعلوم تک پہنچنا استنباط ہے جس کا مظہر برہان ہے اور یہ تفکر کا بہترین مظہر ہے۔ جب یہ برہانی طریقہ اللہ کی معرفت کا ذریعہ قرار دیا گیا تو یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں اور تفکر کے دوسرے طریقوں مثلاً جدلی، سوفسطائی یا خطیبانہ، میں فرق کیا جائے۔ یہ تفکر کا منطقی طریقہ ہے اور یہی یقین تک پہنچاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ کلام اللہ

انسان کو غور و تدبر کے استنباطی یا حکمیاتی (سائنٹفک) طریقے کی طرف متوجہ کرتا ہے تاکہ وہ کائنات اور موجودات میں بصیرت کے ساتھ غور و فکر کرے اور اسے اللہ کی ذات و صفات کا ادراک اور عرفان حاصل ہو۔ یہاں ابن رشد فقہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے اگلی منزل فلسفہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فقہ کے اصول اسی استنباطی یا حکمیاتی طریقہ فکر کے آئینہ دار ہیں جبکہ فقہ کے مآخذ قرآن کریم، حدیث، اجماع اور قیاس ہیں۔ (۲۶)

ابن رشد کے نزدیک علم دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو ادراک سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو تسلیم و رضا سے حاصل ہوتا ہے۔ تسلیم و رضا سے حاصل ہونے والا علم تین قسم کا ہو سکتا ہے۔ برہانی، جدلی یا خطیبانہ، علم رضا کے یہ تینوں طریقے کلام اللہ میں موجود ہیں اور یہ اس لئے ہیں کہ انسانوں میں تین طرح کے لوگ ہیں۔ فلاسفہ، علماء دین اور عوام۔ برہانی طریقہ فکر فلاسفہ کا ہے۔ جدلی (ایمانیات پر مبنی منطقی استدلال) علماء دین کا ہے اور خطیبانہ (فصاحت و بلاغت پر مبنی) طریقہ فکر عوام کا ہے۔ (۲۷)

عقل و نقل یا معقول و منقول کی تطبیق کے سلسلے میں ابن رشد کہتا ہے کہ اگر کہیں دونوں میں تعارض پیش آئے تو منقول کی تاویل اس طرح کی جائے کہ وہ معقول کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے۔ مثلاً قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جو ظاہری اور باطنی دو معنی رکھتی ہیں۔ اشاعرہ کا طریقہ صحیح نہیں کیونکہ وہ منطقی نہیں بلکہ صرف نیم منطقی ہے۔ تاویل دراصل فلاسفہ کے لئے زیبا ہے جن کا طریقہ برہانی ہے۔ مگر یہ تاویل بھی عوام کے سامنے نہیں لانی چاہیے۔ اس لئے کہ اہل علم ہی اس کو بجا طور پر سمجھنے کے اہل ہیں عوام الناس نہیں۔ جیسا کہ خود کلام اللہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ بعض امور عوام الناس سے مخفی رہنے چاہئیں کیونکہ وہ صرف راسخون فی العلم (علم میں پختہ لوگ) ہی جان سکتے ہیں۔ (۲۸) اصول دین کی تشریح میں چونکہ اتفاق یا اجماع ممکن نہیں اس لئے غزالی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فلاسفہ کو بے دین یا ملحد کہیں۔ صرف اس بنیاد پر کہ فلاسفہ مخلوقیت عالم، حشر اجساد اور تفصیلی علم الہی کا انکار کرتے ہیں۔ حالانکہ دین اسلام صرف تین عقیدوں پر موقوف ہے۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت۔ جو شخص ان تینوں میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہو، وہ بلاشبہ کافر یا ملحد کہلائے گا۔ فلاسفہ اسلام ان میں سے کسی کے منکر نہیں بلکہ ان کو ثابت اور مستحکم کرتے ہیں۔ لیکن اہل نظر اور اہل علم کے لئے عامۃ الناس کے سامنے باطنی معنی کو ظاہر نہیں کرنا چاہئے۔ اس سے ان کے زندگی میں ہتلاہو جانے کا خطرہ ہے۔ اسلامی فرقوں کا ظہور درحقیقت ایسی ہی عاقبت نااندیشیوں کی وجہ سے زیادہ تر ہوا۔ (۲۹)

یہاں تک تو مذہب اور فلسفے کے بنیادی اصولوں اور مقاصد میں کوئی امتیاز نہیں۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت کے اساسی دینی عقائد میں فلسفی کو بھی علماء دین اور عوام الناس کا ہم زبان اور ہم عقیدہ ہونا چاہئے، لیکن فلسفے اور مذہب کے درمیان اصل خط امتیاز اس حقیقت سے ابھرتا ہے کہ رسالت کا منبع وحی الہی ہے جبکہ فلسفے کی اساس استنباطی تفکر ہے، چنانچہ اسی لئے اہل فلسفہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ معقول اور منقول میں تطبیق ثابت کریں۔ اگر کوئی دین کے مذکورہ بالا بنیادی اصولوں یا عقائد میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہے تو وہ یقیناً بے دین اور ملحد ہے لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو اسے اختیار ہے کہ تینوں طریقہ ہائے فکر میں سے کسی کو بھی اختیار کر لے۔ یعنی استنباطی یا جدلی یا خطیبانہ طریقہ فکر (۳۰) اساسی عقائد میں طریقہ فکر کی کوئی قید نہیں۔ خصوصاً جبکہ تینوں طریقے قرآن کریم میں بھی آئے ہیں۔

امام غزالی نے تہذیب الفلاسفہ میں بیس مسائل میں فلاسفہ کی تردید کی ہے اور ان میں سے تین مسائل کی بنا پر جن کا اوپر ذکر گزرا، ان کی تکفیر کی ہے۔ امام صاحب نے ان مسائل کے تعارضات کو واضح کیا۔ منطق اور فلسفے کی غلطیوں اور مغالطوں کا تجزیہ کیا۔ مسائل الہیات میں عقل اور استنباط کی درماندگی اور عجز کو ظاہر کیا اور اپنی غیر معمولی وسعت علمی، باریک نگاہی اور قوت استدلال سے اس زور و قوت سے منطق و فلسفے کی تردید کی کہ فلسفے کے دوبارہ زندہ ہونے کے امکانات بھی ختم ہو گئے۔ (۳۱) مشکل یہ ہوئی کہ اس پورے عمل میں تردید صرف منطق و فلسفے ہی کی نہیں ہوئی اور معاملہ صرف الہیات تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ عقلیت، حکمت اور علیت کی بھی علی الاطلاق تردید ہو گئی۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ان میں اہم ترین علیت کا مسئلہ ہے۔ حکمیاتی (سائنسی) فکر صرف علیت کے اصولوں پر ہی تعمیر ہو سکتا ہے۔ علت و معلول کا تسلسل ہی حقائق اشیاء تک پہنچا سکتا ہے اور معاشرے کی علمی ترقی استنباطی نظام فکر کے بغیر ممکن نہیں۔

اسباب کے انکار سے امام غزالی کا اصل مقصد یہ تھا کہ خرق عادت یعنی معجزات سے انکار کی گنجائش نہ رہے۔ لیکن ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ کو معجزات کے سوال سے کوئی بحث نہیں ہونی چاہیے اور جو ان میں شک رکھے وہ سزا کا مستحق ہے۔ اس لئے کہ معجزہ تو سلسلہ علل کے توقف سے عبارت ہے جو فلسفہ سے برتر اور افضل ہے۔ اشیاء اور ان کے خواص کے استقلال سے ہی ہم ان کے جوہر یا حقیقت تک پہنچتے ہیں۔ ان کی صفات اور تعریف معین کرتے ہیں۔ تعقل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اشیاء اپنے اسباب کے ساتھ خیال میں آئیں۔ تو اے ادراک میں یہی قوت سب سے ممتاز ہے۔ درحقیقت جو سلسلہ اسباب اور ان کی تاثیرات یا علت و معلول کا انکار کرتا ہے، وہ عقل ہی کا انکار کرتا ہے۔ منطق سے مراد اسباب اور ان کی تاثیرات کا وجود ہے اور کسی تاثیر کا مکمل علم اس کے اسباب کے مکمل علم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اسباب و علل کا انکار درحقیقت علم کا انکار ہے۔ (۳۳)

ابن رشد نے تمام مسائل کے نکتہ وار جوابات دیئے ہیں جن کی اہمیت آج صرف تاریخی اعتبار سے ہے لیکن علیت کی بحث ان میں بلاشبہ اہم ترین ہے کیونکہ اس کا تعلق انسان کی عقلی زندگی سے ہے۔ بالخصوص انسانی تہذیب کے تین سب سے زیادہ ہمہ گیر پہلوؤں سے یعنی مذہب، فلسفہ اور سائنس سے جن کی صداقت کا آفاقی معیار عقلی اصول یا علیت پر مبنی ہے۔ یہی عقلی رجحان ابن رشدیت یا یوروڈزم کے نام سے یورپ میں علمی بیداری کا اصلی ذریعہ بنا۔ بارہویں صدی سے سولہویں صدی تک ابن رشد کی کتب چرچ کی شدید پابندیوں کے باوجود شائع ہوتی رہیں۔ اس کے بعد ان پابندیوں سے آزاد ہو گئیں اور انیسویں صدی تک انہیں پڑھا جاتا رہا۔ (۳۴) مگر اس سب کے باوجود علماء یورپ نے ابن رشد کو فلسفی کے بجائے ارسطو کے ”شارح“ کا خطاب دیا، جبکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ ”ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی۔ وہ صرف ناقل شارح اور مقلد نہیں بلکہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے۔“ (۳۵) اس کا یہ فلسفہ اسلامی فلسفہ کی صورت میں جیسا کہ دیگر مسلم فلاسفہ کا ہے لیکن ابن رشد اپنے اس اسلامی فلسفے میں بلاشبہ ایک امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی فلسفہ ”فلسفہ ابن رشد“ کے نام سے موسوم ہونے لگا۔

ابن رشد کے اس اسلامی فلسفے کے اہم ترین اجزاء مذہب اور فلسفے کے طریق فکر کی تطبیق اور سببیت یا علیت کی تشریح ہے جس کے نتیجے میں پہلی بار یہ حقیقت روشن ہوئی کہ قرآن کریم اور شریعت کا منہج اصلاً حکمیاتی (سائنسی) (سائنٹیفک)

ہے۔ لیکن یہی وہ مرحلہ بھی ہے جہاں سے اسلامی تاریخ میں امام غزالی، ابن عربی، شہاب الدین مقتول نیز بانیان سلاسل طریقت کے زیر اثر اسلامی دنیا میں صوفیانہ فکر اور صوفی فلسفے کو فروغ حاصل ہوا اور حکمیاتی طریق فکر، سائنس اور فلسفے کے سوتے مشرق میں خشک ہوتے چلے گئے مگر ان کا آب زلال اب مغربی دنیا میں اوپر وازم کے نئے چشموں کی صورت میں پھوٹ نکلا تھا اور یورپ کے ادہام زدہ دماغ عقلیت کا ہتھمہ لینے کے لئے آمادہ ہو رہے۔

”الکشف عن مناجح الادلۃ“ میں ابن رشد نے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ کے وجود پر ایمان و ایقان کا راستہ کونسا ہے اور خود قرآن مجید کے مناجح اس میں کیا ہیں۔ سب سے پہلے اسلامی فرقوں کے طریقوں کے طریق فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ پانچ فرقوں کا ذکر ہے لیکن باطنیہ کو صرف ان پانچ میں گنا ہے کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ بقیہ چار حشویہ، معتزلہ، اشاعرہ اور صوفیہ ہیں۔ ابن رشد کے مطابق حشویہ سرے سے عقل کے مخالف ہیں اور وجود الہی کی معرفت کی بنیاد صرف سمع اور صحبت پر رکھتے ہیں۔ ان کے دلائل صریحاً قرآن کے معارض ہیں۔ معتزلہ کا ذکر نہایت مجمل ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اندلس میں اعتزال و فلسفے کی مخالفت کی وجہ سے معتزلہ کی کتابیں آسانی سے دستیاب نہیں تھیں خصوصاً جبکہ اشاعرہ کا مسلک سرکاری مسلک کا درجہ بھی رکھتا تھا۔ (۳۶) ابن رشد کہتا ہے کہ اشاعرہ اگرچہ وجود الہی پر عقل سے استدلال کرتے ہیں لیکن ان کا طریق فکر قرآنی طریق سے مطابقت نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ اپنے منطقی استدلال کی بنیاد مفروضات پر قائم کرتے ہیں مثلاً یہ کہ عالم حادث ہے۔ اجسام ناقابل تقسیم اجزاء سے مرکب ہیں۔ واسطہ عالم نہ حادث ہے نہ ابدی ہے وغیرہ۔ ان کے دلائل اکثر ناقابل فہم اور غیر منطقی ہیں۔ دوسری طرف صوفیہ کا طریقہ ہے جو کہتے ہیں کہ ان پر علم الہی اوپر سے الہام ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تزکیہ باطن سے قلب و روح میں پاکیزگی اور نفسانی خواہشات سے بے نیازی کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ سب کے لئے ممکن نہیں نیز یہ طریقہ فکر و نظر میں مانع بھی ہے جس کی تلقین قرآن کریم بار بار کرتا ہے۔ (۳۷)

اللہ کے وجود پر ایمان اور اس کی معرفت کا پھر کون سا راستہ ہو سکتا ہے جو سب کے لئے ممکن ہو؟ یقیناً وہی منہج یا طریقہ سب سے بہتر ہو سکتا ہے جو اللہ کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو اور کلام اللہ میں موجود ہو کیونکہ کلام اللہ کے مخاطب تمام انسان ہیں خواہ کسی طبقے یا وضع سے تعلق رکھتے ہوں۔ جس طرح خدا رسی اور اللہ کی معرفت کا حقدار ہر انسان ہے خواہ کسی ملک یا قوم سے تعلق رکھتا ہو۔

قرآن کریم میں وجود الہی پر غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں ہیں۔ ابن رشد نے ایک کا نام دلیل عنلیہ رکھا ہے دوسری کا دلیل اختراع، اول الذکر سے مراد یہ ہے کہ اس دنیا کی ہر شے انسان کے فائدے اور ضرورت کے مطابق ہے۔ ثانی الذکر سے مراد یہ ہے کہ یہ مطابقت اتفاقاً نہیں ہو گئی بلکہ ایک ذی ارادہ ہستی نے ان تمام موجودات کو ایک خاص مقصد سے پیدا کیا ہے۔ اس لئے جو اللہ کے وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ایک طرف اشیاء کے فوائد میں غور و فکر کرے اور دوسری طرف اس کائنات کی اشیاء کے حقائق (جوہر) کو غور و فکر اور تدبیر سے سمجھے اس کے بغیر اختراع و خلق کا حقیقی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی دو قسم کے دلائل۔ فوائد کائنات اور حقائق کائنات۔ درحقیقت شرعی دلائل یا قرآنی دلائل ہیں جن کے ذریعے سے انسان اللہ کے وجود اور خلاقیت کا کامل علم اور کامل یقین حاصل کر سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کی دلیلیں کہیں الگ الگ آئی ہیں اور کسی آیت میں ساتھ ساتھ مذکور ہیں۔ (۳۸)

دونوں طرح کے یہ دلائل قرآن کریم میں علمۃ الناس اور علماء خواص سب کے لئے مساوی طور پر اور بلا امتیاز ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عوام ان کا ادراک حسی طور پر کرتے ہیں اور علماء خواص حسی کے ساتھ۔ برہان کے ذریعے بھی اس کا علم حاصل کرتے ہیں۔ (۳۹)

توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے جس کو قرآن نے نہایت صراحت و قوت کے ساتھ اس طرح بار بار بیان کیا ہے کہ اس حقیقت میں کسی شبہ کا شائبہ بھی باقی نہ رہے۔ اس عقیدے کی اہمیت قرآنی اصولوں میں اس سے بھی ظاہر ہے کہ اس حقیقت کو ہر وقت پیش نظر رکھنے کے لئے دین کا کلمہ لا الہ الا اللہ (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے) مقرر کیا جس میں سب سے پہلے مشرکانہ عقائد کی مطلق نفی کی ہے پھر معبود۔ حقیقی اللہ کا استثنا کے ساتھ اثبات کیا ہے۔ یعنی سلبی اور انبیابی دونوں پہلوؤں سے اللہ کی وحدانیت کو قائم کیا ہے۔

ابن رشد نے اللہ (تعالیٰ و تبارک اسمہ) کی سات صفات کو خالق اور مخلوق کے رشتے سے اساسی قرار دیا ہے جو یہ ہیں: علم، حیا، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو اللہ کی صفات کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات باری کے سلسلے میں تین طرح کے موقف لوگوں نے اختیار کئے۔ اولاً صفات الہی کا انکار، ثانیاً صفات کے کمال مطلق کا اثبات، ثالثاً صفات الہی کو انسانی فہم و ادراک سے بالاتر اور ماوراء قرار دینا۔ اول اور آخر کے موقف معتزلہ اور اشاعرہ کے ہیں اور محض بے بنیاد ہیں۔ ابن رشد نے مناہج اور تہذیب میں اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ کی صفات کا نہ انکار کرنا چاہیئے اور نہ اثبات بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ (۴۰) عوام کے لئے یہی درست ہے، خواص علماء جو اس کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں وہ اس کو عوام کے سامنے ظاہر نہ کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیرات کو سمجھنے کے نہ اہل ہیں اور نہ مسئول اور آدمی ادھوری تفہیم سے گمراہی میں پڑ جائیں گے۔ (۴۱)

انسان کے تعلق سے اللہ کے افعال کو پانچ قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارسال انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ عالم مخلوقات کو جب ہم دیکھتے ہیں تو وہ ایک مکمل اور منظم نظام کی صورت میں نظر آتا ہے، جس میں کہیں کوئی رخ نہ نہیں اور جس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کار فرما ہیں۔ یہ سب صانع اور خالق کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام تخلیق میں علیت یا سببیت ایک پیشگی مفروضہ ہے کیونکہ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب یا علت کے وجود میں نہیں آتی اور علتوں کا یہ سلسلہ آخر کار علت اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ خلق یا تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے نہ کہ اتفاقی۔ اس لئے کہ خلق صرف یہ نہیں کہ کسی شے کو پیدا کر دیا بلکہ اللہ جب کسی شے کو پیدا کرتا ہے تو ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ قوانین فطرت کے تحت وہ شے تدریجی طور پر ترقی کرتی ہے اور تربیت یا ارتقا کے مراحل سے گزرتی ہوئی اپنے نوعی کمال تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صنعت یا صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اس عالم میں اسباب اور تاثیرات کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ (۴۲)

کلام اللہ میں رسالت کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ جو اللہ کے رسول ہیں وہ وحی الہی کے مطابق شریعت کے قوانین معین کرتے ہیں نہ کہ انسانی علم کے ذریعہ سے۔ رسول کا کام یہ ہے کہ وہ ایسے قوانین معین یا وضع کرے کہ اگر ان پر عمل کیا جائے تو ابدی سعادت حاصل ہو۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو ایسے قوانین وحی الہی سے معین

کرنے کا اہل ہو وہ اللہ کا رسول ہے۔ یہ بالکل ایسی بات ہے کہ طبیب کا کام اصول طب کے مطابق بدن کا علاج کرنا ہے اور جو ایسے علاج کا اہل ہو، وہ طبیب ہے۔ علماء دین کہتے ہیں کہ رسالت کی حقانیت کا مدار دراصل انبیاء اور رسولوں کے معجزوں پر یعنی خرق عادت پر ہے۔ لیکن دراصل معجزوں پر رسالت کے دار و مدار کا اصول انبیاء سابقین کی نبوت و رسالت کی حد تک تھا مگر قرآن مجید جو اللہ کا آخری اور ہر طرح سے مکمل قانون حکمت و سعادت ہے، امت محمدی کے لئے اس اصول کو تسلیم نہیں کرتا۔ (۴۳) جب کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمائش کی کہ رسالت کی تصدیق و تسلیم کے لئے زمین سے پانی کا چشمہ نکال کر دکھائیے یا کوئی ہر ابھرا نہروں والا باغ یا سونے کا محل وغیرہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے مطابق جواب دیا کہ سبحان اللہ میں بجز اس کے کہ ایک انسان ہوں اور اللہ کا رسول ہوں اور کیا ہوں۔ (سورہ ۷۷ آیات ۹۳-۹۰)

درحقیقت اسلام کا معجزہ قرآن کریم ہے جو انسان کی ابدی سعادت اور صلاح و فلاح کے دوائی اصولوں اور قوانین پر مشتمل ہے۔ چنانچہ دنیا میں قوانین قدرت (سنتہ اللہ) کے خلاف کچھ نہیں ہے اور سب کچھ قوانین طبعی کے مطابق ہے جو سلسلہ اسباب اور ان کی تاثیرات کا الٰہی نظام ہے اور کامل طور پر باہم مربوط ہے۔ (۴۴)

تقدیر کا تصور مسائل دیدیہ میں انسانی فہم کے لئے مشکل ترین بلکہ نازک ترین مسئلہ ہے جو اکثر دو انتہاؤں کے درمیان متحرک رہتا ہے۔ ایک طرف جبر مطلق ہے جس کے نتیجے میں انسانی اختیار میں کچھ نہیں اور وہ ہر طرح ایک بے بس مخلوق ہے۔ اس صورت میں انسان کی اللہ کے سامنے ذمہ داری اور مسئولیت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اختیار مطلق ہے جیسا کہ معتزلہ کا اصول ہے کہ انسان اپنی نیت، ارادے، حتیٰ کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہے۔ مگر اس صورت میں پھر اللہ کا کام کیا رہ جاتا ہے۔ اشاعرہ نے اس میں کسب کی آڑ لگالی کہ انسان کے افعال کا خالق اصلی تو اللہ ہی ہے لیکن ان افعال کے کسب کا ذریعہ خود انسان ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ انسان نہ مختار کل ہے نہ مجبور مطلق، بلکہ اسباب و اثرات کے تحت معین ہے۔ یعنی انسانی افعال، اندرونی اور خارجی عوامل سے معین ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر انسانی اندرونی ارادہ خارجی محرکات سے اپنا تعین حاصل کرتا ہے جبکہ یہ خارجی محرکات اس کائنات میں جاری و ساری مشیت الٰہی کے منظم ضابطوں کے پابند ہیں اور یہی درحقیقت تقدیر کا تعین ہے۔ اللہ کو ان تمام علل و معلولات کا کامل علم ہے اور یہ اللہ کا علم ہی ان اسباب و تاثیرات یا علل و معلولات کے وجود کا ذریعہ ہے۔ (۴۵)

انسان میں خیر و شر دونوں کی صلاحیت ہے لیکن خیر کا پہلو غالب ہے اور انسانوں کی اکثریت خیر اور بھلائی کی نمائندہ ہے، اس لئے کہ اللہ نے انسان کو اصلاً خیر ہی پر پیدا کیا ہے اور جو کچھ شر اور برائی کا پہلو نظر آتا ہے وہ بھی درحقیقت خیر کی صلاحیت کو چمکانے اور نمایاں کرنے کے لئے ہے۔ انسان کے اندر خیر کی مثال آگ کی سی ہے کہ جس میں بہت سے فائدے ہیں لیکن اگر انسان اس کے سلسلے میں غیر محتاط ہے اور اس کے نقصانات سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تو وہ نہایت ضرر رساں بھی ہے۔ اللہ کے ہاں خیر و شر کے معاملے میں پورا انصاف ہے اس لئے کہ وہ کامل طور پر منصف و عادل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے اور جیسا کہ اس کے اس نظام کائنات سے نمایاں ہے۔ ابن رشد کا یہ تصور رجائیت پر مبنی اور عالم میں انسانی خیر و فلاح میں معاون ہے۔ (۴۶)

تمام مذاہب حشر کے قائل ہیں۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ حشر اجسام و اجساد کا ہو گا یا ارواح کا،

جسمانی ہو گا یا روحانی؟ حشر روحانی سے مراد ہے روح کی بقا اور اعمال کے لحاظ سے اس کی جزا اور سزا۔ لیکن علامۃ الناس روح کی ابدیت کو سمجھنے سے قاصر ہیں اس لئے حسی طور پر ان کے لئے حشر اجساد کا تصور ہی موزوں ہے۔ (۴۷)

۱۰۔ ابن عربی: (۶۳۸ - ۵۶۰ھ، ۱۲۴۰ - ۱۱۶۵ء)

شیخ محی الدین ابن العربی، جو مشرقی اسلامی دنیا میں ابن عربی یا شیخ اکبر کے نام سے معروف ہے۔ تاریخ اسلامی کی ایک عجیب و غریب شخصیت ہے جس کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ اس کی مخالفت زیادہ ہوئی ہے یا حمایت۔ یہی صورت ان کے فکر و فلسفے اور کتب و رسائل کی ہے کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں ابہام زیادہ ہے یا وضوح۔ وہ فلسفے سے عبارت ہیں یا تصوف سے، ان کو شیخ اکبر سے لے کر کافر و زندیق تک کے القاب ملے۔ (۱) مگر بایں ہمہ ابن عربی کے اثرات تاریخ اسلامی میں غزالی کے بعد وسیع ترین کہے جاسکتے ہیں۔ امام غزالی نے فلسفے کی تردید کر کے تصوف کی بنیادیں مستحکم کیں۔ ابن عربی نے اس پر فلسفہ تصوف کی وسیع عمارت کھڑی کر دی جس کو ابن تیمیہ کی شدید تنقید بھی اپنی جگہ سے نہ ہلا سکی۔ پانچ صدیوں تک وحدۃ الوجود کا صوفی فلسفہ، حمایت و مخالفت دونوں راستوں سے گزر کے اسلامی دنیا میں پھیلا اور شائع ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ وحدۃ الشہود کے صوفی فلسفے کی صورت میں ایک مقابل فلسفہ سامنے آ گیا۔ اس سے تصوف کی بنیادیں تو مزید مستحکم ہو گئیں تاہم وحدۃ الوجودی فلسفے کی اشاعت و اثرات میں واضح کمی آ گئی۔ (۲)

ابن عربی کے سوانحی احوال خود ان کی اپنی کتب میں ملتے ہیں اور دوسروں نے بھی جمع کئے ہیں لیکن ان کی تفصیل میں اکثر متناقض بیانات ملتے ہیں۔ اور اسی طرح کی مشکلات پیش آتی ہیں جیسی ان کے خیالات کی پیچیدگی و تعارضات میں پیش آتی ہیں۔ وہ جنوبی اسپین کے شہر مریہ میں پیدا ہوئے۔ نسلاً عرب اور مشہور قبیلہ طئے سے تعلق تھا۔ اس لئے بعض لوگوں — خصوصاً مغربی علماء — کا یہ خیال صحیح نہیں کہ تصوف صرف فارسی یا عجمی ذہن کا ورثہ ہے۔ (۳)

ان کا خاندان اپنی نیکی اور تقویٰ کے لئے معروف تھا۔ تصوف میں ان کے باپ اور چچا ایک حد تک شہرت بھی رکھتے تھے۔ ابن عربی کی تعلیم ابتدا ہی سے شہر اشبیلیہ میں اپنے بڑوں کے ذریعے ہوئی۔ اعلیٰ تعلیم میں ابو بکر بن خلف ابن زرقون، ابی محمد عبد الحق الاشبیلی جیسے نامور اساتذہ سے تلمذ کا موقع ملا، اور تصوف میں یوسف بن خلف الحمی سے استفادہ کیا جو شیخ ابومدین اور شیخ صالح العدوی کے شاگرد خاص تھے۔ اشبیلیہ میں ابن عربی نے تیس سال گزارے۔ اس دوران میں اسلامی اندلس کے طول و عرض میں سفر کئے اور علماء اور صلحاء سے ملاقاتیں کیں اور روابط رکھے۔ لڑکپن میں قرطبہ بھی گئے اور ابن رشد سے بھی ملاقات ہوئی جو اس وقت قرطبہ کے قاضی تھے۔ (۴) ۱۱۹۴ء میں مراکش پہنچے، یہاں یعقوب ابن یوسف بن عبدالمومن حکمران مغرب و اندلس کا دربار تھا۔ پھر فاس میں کچھ وقت گزارا، لیکن اہل اندلس اور مغرب مالکی مسلک میں تشدد اور غلو رکھتے تھے۔ (۵) چنانچہ وہاں کے علماء اور حکمران ابن عربی جیسے علماء کو شک کی نظر سے دیکھتے تھے جو ایک مالکی اور اشعری نظام کے پابند نہیں تھے۔ دوسرے وسیع اثرات رکھتے تھے۔ (۶) چنانچہ ابن عربی نے مشرقی اسلامی ممالک کا رخ کیا۔ جہاں سیاسی اور علمی لحاظ سے ماحول نسبتاً بہتر اور پرسکون تھا۔ اگرچہ ہر جگہ ایسا نہیں تھا، مثلاً مصر میں ابن عربی کو ایذا رسانی کے خوف ہی نے اسے وہاں سے بھاگنے پر مجبور کیا۔ (۷) حج و زیارت سے نمٹ کر انہوں نے بلاد اسلامیہ میں طول طویل اسفار کئے جن کے دوران اپنے عہد کے علماء و صوفیہ سے

ملاقاتیں کیں۔ یروشلم اور مکہ مکرمہ میں حدیث کی مزید تحصیل کی اور مختلف شہروں، بغداد حلب وغیرہ میں وقتی قیام کے بعد آخر دمشق میں آکر مقیم ہو گئے۔ ابن عربی نے بقیہ زندگی یہیں گزاری۔ ۱۲۴۰ء میں ان کی وفات ہو گئی اور کوہ قاسیون کے ایک نجی قبرستان میں مدفون ہوئے۔ (۸)

ابن عربی زبردست مصنفین میں سے تھے۔ ان کی ایک سو چالیس چھوٹی بڑی تصنیفات آج موجود ہیں جن میں اُر بعض مختصر ہیں تو بعض دیگر فتوحات مکیہ کی طرح ضخیم بھی ہیں۔ ان کی تصنیفات کی صحیح تعداد کا اندازہ ہی لگایا جاسکتا ہے۔ مگر شعرانی کے مطابق ان کی تعداد چار سو ہے۔ مولانا جامی نے اس تعداد میں مزید سو کا اضافہ کیا ہے، یہ بظاہر مبالغہ آمیز بیانات ہیں۔ محمد رجب علمی نے رسائل و کتب کی مجموعی تعداد ۲۸۴ بتائی ہے۔ خود شیخ ابن عربی نے ایک یادداشت میں وفات سے چھ سال قبل اپنی تصانیف کی کل تعداد مع عنوانات کے ۲۵۱ لکھی ہے۔ (۹)

اگرچہ ابن عربی کی تمام تر شہرت صوفیت اور صوفیانہ تصنیفات پر مبنی ہے لیکن انہوں نے تقریباً ہر اسلامی موضوع پر لکھا ہے۔ تفسیر، حدیث، سیرت، فلسفہ، ادب، شعر حتیٰ کہ علوم طبیعیہ پر بھی۔ مگر ساتھ ہی ہر قسم کی تحریروں اور موضوعات میں ان کا نقطہ نگاہ صوفیانہ ہی رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی تحریرات میں اکثر غموض و ابہام آ جاتا ہے اور اس سے فہم کی مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ (۱۰) ان کی ابتدائی تصنیفات میں جو اکثر مجرد موضوعات اور مختصر رسائل کی صورت میں ہیں، ان کے کسی مخصوص فلسفے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن ان کی بڑی تصنیفات جو بیشتر اندلس چھوڑنے کے بعد اور خاص طور پر مکہ مکرمہ اور دمشق میں لکھی گئیں، واضح طور پر ایک مخصوص فلسفے کی آئینہ دار ہیں۔ ان میں اہم ترین فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم ہیں۔ مگر ابن عربی کا یہ نظام فلسفہ ان کتب یا دیگر کتابوں میں کسی منظم اور مدون شکل میں نہیں ملتا۔ بلکہ منتشر اور پراگندہ صورت میں ہے۔ اس کا احساس خود شیخ کو بھی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے دانستہ یہ صورت پسند کی ہے اور یہ پراگندہ بیانی سوچ سمجھ کر اپنی تصانیف میں برتی ہے تاکہ ایک ”ذہن اور طباع قاری خود اس نظام فلسفہ کے منتشر اصولوں کو شناخت کرے اور دوسرے اصولوں سے ان کا فرق و امتیاز محسوس کرے، اس لئے کہ وحدۃ الوجود ہی آخری سچائی ہے۔ (۱۱) اور اس کے آگے اور کوئی صداقت نہیں۔“

وحدۃ الوجود کا یہ فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے باوجود اس فلسفے کے اجزا یا اصطلاحات خالص صوفیانہ نہیں ہیں۔ ابن عربی کے سامنے نہ صرف صوفیہ اور متکلمین کے تمام علوم تھے بلکہ تمام اسلامی علوم اور اس کے ساتھ ساتھ فلاسفہ یونان اور فلاسفہ اسلام کے علوم بھی تھے۔ ان سب پر مستزاد ان کا علمی استحضار تھا۔ غرض انہوں نے اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے کی تعمیر یا تعبیر میں وسیع طور پر ان تمام علوم اور ان کی مصطلحات سے فائدہ اٹھایا لیکن ان مستعار اصطلاحات کے معانی کا تعین اس طرح کیا کہ وہ اپنے قدیم معنی سے علیحدہ خود ان کے صوفیانہ فکر کی آئینہ دار بن گئیں۔ ان اصطلاحی الفاظ کو شیخ ابن عربی نے افلاطون، ارسطو، رواقیوں نیز نوافلاطونیوں سے بے تکلفانہ اسی طرح اخذ کیا جس طرح انہوں نے صوفیہ، متکلمین اور قرآن مجید سے اپنے مقصد کے لئے اصطلاحات اخذ کیں اور ان کو خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔ (۱۲)

یہ صحیح ہے کہ ابن عربی نے قرآن و حدیث کی باطنی تعبیرات کیں اور ان کو اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے یا صوفیانہ فکر کے ساتھ تطبیق دی۔ لیکن اس فکر یا کوشش میں یہ جذبہ کہیں نظر نہیں آتا کہ وہ اسلامی عقائد میں کوئی تبدیلی لانا

چاہتے تھے یا اسلامی اعمال کو بدلنا چاہتے تھے۔ اس سب کے برخلاف ان کی وسیع المعنی علمی نگاہ اور صوفیانہ طرز فکر، توحید اسلامی کے نظریے کو اور زیادہ مستحکم اور وسیع تر معنی میں دیکھنا اور دکھانا چاہتے تھے۔ انہیں اس کائنات کے ہر ذرے اور ہر پہلو میں توحید کی شہادتوں کا ادراک ہوا۔ مظاہر فطرت یا اس کائنات کو ایک قائم بالذات اور مستقل وجود تسلیم کرنے میں بھی ان کے توحیدی ذہن کو اشکال تھا اور وجود الہی کے مقابل مخلوقات کا وجود بھی ان کے فانی الوحدانیت صوفی ذہن کو گوارا نہ ہوا۔ اس لئے توحید الوہیت سے آگے بڑھ کر انہوں نے توحید وجود کو اپنی منزل ٹھہرایا۔

مگر اس کے باوجود تاریخ اسلامی میں ابن عربی سے بڑھ کر کوئی متنازعہ شخصیت نہیں ہے جس کے عقائد کی خوبی یا خرابی اور اسلامیت یا غیر اسلامیت پر اتنی طویل اور شدید بحثیں ہوئی ہوں۔ سب سے پہلے جمال الدین ابن الخلیل نے یمن سے اس باب کو وسعت دی اور ایک تحریر کے ذریعے عالم اسلام کے علماء کو متوجہ کیا کہ وہ اس بارے میں اپنی رائے ظاہر کریں۔ الخلیل نے ابن عربی کے خیالات کو ملحدانہ اور علماء جمہور کے خلاف قرار دیا۔ جواب میں مخالفت و حمایت کا جو رد عمل سامنے آیا وہ بہت غیر معمولی تھا۔ (۱۳) حمایت میں جو آوازیں اٹھیں یا تحریریں سامنے آئیں ان میں فیروز آبادی، سراج الدین الحزوی، السراج البلقینی، جلال الدین سیوطی، قطب الدین الحموی، فخر الدین رازی جیسے بہت سے علماء و مشاہیر کے نام ملتے ہیں۔ یہ تمام لوگ ابن عربی کو بلند ترین مقام دیتے ہیں جو شیخ جنید بغدادی سے بلند تر ہے۔ (۱۴)

ابن عربی کی مخالفت ۱۴ویں اور ۱۵ویں صدی عیسوی میں شدید ہو گئی۔ مخالفین میں اہم ترین علامہ ابن تیمیہ تھے جو درحقیقت تصوف ہی کے سخت مخالف تھے۔ انہوں نے ابن عربی کو نظریہ حلول کے قائلین کی صف میں جگہ دی اور شیعوں اور عیسائیوں سے بدتر قرار دیا۔ مگر اس کے باوجود ان کی نگاہ میں وہ ابن سبعین، حلاج، تلمسانی اور ابن فرید سے بہر حال بہتر تھے کیونکہ ان کا وحدۃ الوجود کا نظریہ اگر عین اسلامی نہیں تھا تو اسلامی توحید سے قریب تر ضرور تھا۔ (۱۵) لیکن ابن عربی کے بدترین دشمنوں میں سب سے نمایاں نام برہان الدین ابراہیم البقائی کا ہے جنہوں نے ابن عربی کے اصول و فلسفے کی شدید مخالفت، تردید اور مذمت میں دو مکمل کتابیں لکھیں حتیٰ کہ ان میں ابن عربی کے کردار پر بھی سخت حملے کئے۔ ان کو زہاد اور رہبان کے بھیس میں مکار اور منافق قرار دیا جن کا اصل مقصد اہل اسلام کے عقائد میں فساد پیدا کرنا ہے۔ (۱۶) دوسری طرف بلقینی جیسے علماء ہیں جو ابن عربی کے خلاف ایک لفظ نہیں سننا چاہتے اور ان کے فکر و فلسفے کو باطنی سمندر سے چنے ہوئے حقائق اور صداقتوں کا خزینہ قرار دیتے ہیں۔ (۱۷) نیز فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور تنزیلات جیسی تصنیفات کے بارے میں بلقینی کا خیال ہے کہ ان کے دقائق مصنف کے ہم رتبہ علماء ہی کے لئے قابل فہم ہیں اور ان کی تصنیفات کو عموماً ٹھیک طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔ ابن عربی کی عظمت و صداقت کی ایک واضح ترین دلیل یہ ہے کہ انہوں نے خود بھی قبحر علماء اور تصوف کے عامل سالکین کے لئے اپنی تصانیف کا مطالعہ جائز قرار دیا۔ عوام، علم سے بے خبر اور تصوف سے نا بلند لوگوں کے لئے ان کا مطالعہ تک حرام سمجھا اور ان کو دور رہنے کی تاکید کی۔

یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے اس لئے کہ شیخ اکبر (جو بلا شرکت غیرے ابن عربی کا خطاب ہے) کے خلاف جتنی باتیں کہی گئی ہیں ان میں اہم ترین غلط فہمی یہ ہے کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے اور اللہ کی فعلیت کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا۔ یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو پھر اللہ کس کو وجود بخشنے کا اور کس

کو تخلیق کے خلعت سے نوازے گا۔ لیکن علامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود یہ تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظام فکر میں متجلی اور تجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ یکتا و یگانہ جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے باہم ممتاز ہیں۔ اس امتیاز کے نتیجے میں ایک حد تک شریعت کے قوانین اور دینی و اخلاقی اصولوں کی بقا کی گنجائش نکلتی ہے اور اس لحاظ سے ابن عربی کا نظام فکر اسلامی سے بہت دور نہیں ہے۔ (۱۸)

ابن عربی کے وجودی فلسفے کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ کوئی مادی نقطہ نظر نہیں ہے بلکہ صوفیانہ فکر کا حامل ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا حقیقت عظمیٰ (الحق : اللہ) کا صرف ایک گزر تا ہوا سایہ ہے جو اصلاً معدوم محض ہے اور اس معنی میں یہ مظہر وجود تو ہے لیکن وجود الہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ دنیا جسے ہم موجودات اور کائنات کہتے ہیں ایک طرح سے بے وجود ہے، اس لئے کہ ذات الہی سے ہٹ کر اس کا اپنا مستقل کوئی وجود یا معنی نہیں۔ یہ درحقیقت کائنات نہیں بلکہ ”لا کائنات“ ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک اور ابدی ہے اور اس کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ وہی محیط کل ہے اور وہی حقیقت اعلیٰ ہے خود ابن عربی کے الفاظ میں: ”تمام عظمت اسی لی ہے جس نے ہر شے کو پیدا کیا ہے جبکہ ہر شے کا عین (جوہر) وہ خود ہی ہے۔“ یا ایک دوسرے موقع پر شیخ کے الفاظ یہ ہیں: ”اپنی خلوت کی بنا اس پر قائم کرو کہ اللہ کی وحدانیت مطلق ہے جس میں کسی شرک کا شائبہ بھی نہیں ہے خواہ جلی ہو خواہ خفی نیز یہ کہ تمام اسباب اور وسائط سے۔۔۔ جزوی ہوں یا کلی۔۔۔ مکمل انکار بھی ضروری ہے، اس لئے کہ اگر اس کامل توحید سے کسی درجے میں بھی تم محروم ہوئے تو تم شرک سے بچ نہیں سکو گے۔“ (۱۹)

گویا اللہ کی حضوری میں اس کے سوا نظر میں کچھ نہ رہے تنہا وہی ہو۔ اس کے سوا ہر شے بے حقیقت ہو اور ہر شے میں صرف اسی کے وجود کا ادراک ہو۔ اسلام میں عقیدہ توحید پر جتنا زور دیا گیا ہے وہ تمام مذاہب میں ممتاز و منفرد ہے۔ عقیدہ توحید کی بنیاد مذہبی ہونے کے علاوہ عقلی اور فلسفیانہ بھی ہے۔ یہ توحید الوہیت ہے: (کوئی معبود نہیں ہے سوائے اللہ کے)۔ توحید الوہیت کے بعد توحید وجودیت ہی اگلی منزل ہو سکتی ہے۔ اس حد تک یہ طبعی سی بات ہے، تاہم یہ کوئی منطقی بات نہیں ہے اور اگر منطقی نہیں تو عقیدہ وحدۃ الوجود تصوف ہی کے دامن نگاہ کی منزل بن سکتا تھا جس کا حاصل یہ ہے کہ: کوئی موجود نہیں ہے سوائے اللہ کے۔ (۲۰) چنانچہ ابن عربی کے صوفیانہ فلسفے میں اسلام کے عقیدہ توحید کو از اول تا آخر ذات الہی میں توحید وجود کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے۔ توحید الوہیت اور توحید وجودیت میں ظاہری معنی میں یکسانیت نظر آتی ہے۔ تاہم دونوں کی استدلالی بنیاد میں نمایاں اختلاف ہے۔ اول الذکر کا منبع عقیدہ دین یا کلامی یا منطقی استدلال ہے۔ جبکہ موخر الذکر کا منبع ایک صوفی ذہن کی اتحادی کیفیت ہے۔ یہی وجدانی کیفیت اتحاد جنید بغدادی اور بایزید بسطامی جیسے قدیم صوفیوں کے ہاں بھی ملتی ہے مگر وہ اتحاد وجود نہیں بلکہ اتحاد شہود کی کیفیت ہے۔ اس کے علاوہ ان بزرگوں نے اپنے اس وجدانی فکر کو کوئی فلسفیانہ شکل دینے کی کوشش بھی نہیں کی اور یہ فکر ایک رجحان سے آگے نہ بڑھ سکی۔ (۲۱)

تاہم اس سے یہ سمجھنا صحیح نہ ہو گا کہ ابن عربی خالق اور مخلوق کے درمیان فرق نہیں کرتے یا وحدت کے ساتھ کثرت کو تسلیم نہیں کرتے۔ ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری اتحاد ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک مطلق وحدت ہے جسے نہ تقسیم کیا جاسکتا ہے اور نہ معین کیا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابن عربی اس وحدت مطلقہ میں خالق و مخلوق کا امتیاز نہیں کرتے؟ ان کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ممکن ہوتا ہے۔ یعنی اس مطلق وحدت کا دوسرا پہلو اس

کی صفات ہیں جن سے حق اور خلق کا امتیاز سامنے آتا ہے۔ اپنی اندرونی یا جوہری حیثیت سے موجود حقیقی تمام زمانی اور مکانی نسبتوں سے ماوراء ہے۔ حسی اور عقلی طور پر وہ انسانی علم کی پہنچ سے برتر ہے۔ اس لئے کہ حواس اور عقل سے ہم اس کا تعین کرتے ہیں جو ہمیں معلوم ہے اور یہ تعین دراصل ایک طرح کی حد بندی ہے جو مطلق کی فطرت کے معارش ہے۔ دوسرے لفظوں میں مطلق کہتے ہی اس کو ہیں جس کی تحدید نہ کی جاسکے اور حقیقت مطلقہ تو ہر مطلق سے بڑھ کر مطلق ہے یعنی انکر النکرات۔ (۲۲)

یہ تو حقیقت کا وحدانی پہلو ہے یعنی الحق، جس کے قریب نہ حواس کا گزر رہے نہ عقل کی پہنچ۔ لیکن دوسری طرف اس کا صفاتی پہلو ہے جو الحق کے اسمائے حسی یا صفات سے نمایاں ہے۔ یہ اس وحدت مطلقہ کی وہ حقیقت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ چنانچہ ہم اپنی اور اس عالم مظاہر کی عمومی معرفت کی راہ سے حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ ہمارا علم درحقیقت علم صفات یعنی علم اسماء حسی ہے اور یہ مظاہر سے تعلق رکھتا ہے۔ ہم خود بھی انہیں مظاہر میں سے ایک مظہر ہیں۔ چنانچہ ہمارا علم اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو یعنی الحق (اللہ) کی صفات کا علم ہے۔ دوسری طرف ہمارا جو ہر ذات بھی اسی وحدت مطلقہ کا جو ہر ذات ہے لیکن یہ اس کا اندرونی پہلو ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو۔۔۔ یعنی صفات الہی۔۔۔ کا ہی دوسرا نام عالم کثرت ہے جس میں ہم خود بھی شامل ہیں۔ ابن عربی کے الفاظ میں ”ہم ہی تو وہ اسماء ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے۔“ (۲۳) اسی لئے اگر یوں کہا جائے تو بجا ہے کہ حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی ہے۔ ابدی ہے اور عارضی بھی ہے، ماورائی ہے اور طبعی بھی ہے۔

اسی وحدت مطلقہ میں یہ سارا عالم تضادات سمایا ہوا ہے۔ شیخ ابوسعید خرازی (م ۲۷۷ھ، ۸۹۰ء) نے بھی اس صداقت کو بہت پہلے محسوس کیا تھا اور کہا تھا کہ اللہ کی معرفت تب ہی حاصل ہو سکتی ہے جب ان تمام تضادات میں اتحاد قائم کر دیا جائے جو بطور صفات اس سے نسبت رکھتے ہیں۔ فصوص الحکم میں شیخ اکبر کہتے ہیں: ”اسی کو اول کہا جاتا ہے اور اسی کو آخر، وہی باطن ہے اور وہی ظاہر۔ وہی جو ہر ہے ہر شے کا۔ خواہ عیاں ہو خواہ پوشیدہ۔ جب باطن کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو ظاہر کہتا ہے کہ میں موجود ہوں اور جب ظاہر کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو باطن کہتا ہے کہ میں موجود ہوں۔ غرض تمام تضادات کا حال یہی ہے۔ متکلم ایک ہے اور وہ سامع سے مختلف نہیں ہے۔“ (۲۴) ابن عربی کا کلام ایک ایسے انداز میں آگے بڑھتا ہے جس کا کوئی اول ہے نہ آخر۔ اس لئے کہ وہ حقیقت کو ایک دائرہ کی طرح گمان کرتے ہیں۔ اس دائرے کے مرکز کو نظر میں رکھتے ہیں۔ ہر نقطے کو ایک لحاظ سے ہم مرکز کے مساوی کہہ سکتے ہیں جبکہ دوسرے لحاظ سے وہ اس سے مختلف بھی ہے۔ ابن عربی کی تحریرات انہیں لفظی تضادات سے عبارت ہیں۔ (۲۵) جن کے اتحاد میں وہ ایک وحدت عظمیٰ کا ادراک کرتے ہیں جو وحدت وجود ہے۔ اس کا جوہر یا ذات ماورائی ہے یعنی انسانی ادراک سے بالا ہے مگر اس کا خارجی یا دوسرا رخ یہ مظاہر عالم یا یہ انفس و آفاق ہیں۔

یوں تو ابن عربی الہیات میں خالص صوفی ہیں اور فلاسفہ یا متکلمین کے مسائل سے بہت دور ہیں تاہم بعض موقعوں پر خصوصاً اللہ اور موجودات کے باہمی رشتے کے مباحث میں فلاسفہ کے بہت قریب آ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ اور کلامی نظریات مثلاً وجود ذہنی کا اشراقی نظریہ یا مثالیات کا افلاطونی نظریہ یا جوہر و اعراض کا کلامی نظریہ۔ ان کے وحدۃ الوجودی صوفی فلسفے میں صاف نظر آتے ہیں۔ ابن عربی کے مطابق کائنات کے تمام مظاہر وجود میں آنے سے پہلے

امکانیات کے طور پر آغوش الہی میں موجود تھے۔ (۲۶) یعنی ذہن الہی میں ان کی صورت مستقبل کے خیالات کی تھی۔ ابن عربی ان کو اعیان ثابتہ یعنی پیش آئند اشیاء کی معینہ اشکال کا نام دیتے ہیں جو اللہ کے سامنے روشن تھیں۔ اس لئے کہ یہ خود اس کے جوہر ذات کی شکلیں تھیں۔ یہ خود آگہی کی ایک حالت ہے یا خود شناسی کی ایک کیفیت جس میں تمام استقبالی اشیاء اپنی مثالی صورتوں میں اللہ کے سامنے ہیں۔ بالفاظ دیگر جوہر سے پہلے تمام اشیاء اور مظاہر اللہ کے ذہن میں معقولات کے طور پر تھے اور دوسری طرف جوہری حیثیت سے یہ اعیان ثابتہ جوہر الہی کے مختلف پہلوؤں کے طور پر تھے۔ اعیان ثابتہ کی معقولاتی شکل کو ابن عربی ماہبت سے تعبیر کرتے ہیں اور جوہری شکل کو ھوئیت (فطرت - جوہر) سے۔ وہ انہیں وجود سے خالی اس لئے کہتے ہیں کہ اولاً تو وہ ابھی کوئی خارجی وجود نہیں رکھتیں اور ثانیاً وہ ذات الہی سے الگ کوئی وجود نہیں ہیں بلکہ درحقیقت اعیان ثابتہ خارجی یا پیش آئند اشیاء کے اسباب ہیں۔ جب یہ اعیان یا امکانیات وقوعی شکل اختیار کرتی ہیں تو ہم اسے خارجی دنیا کہتے ہیں۔ مگر بایں ہمہ ان کا وجود کوئی حقیقی وجود نہیں ہے اور نہ یہ وجود میں آنے کا عمل زمان و مکان سے تعلق رکھتا ہے بلکہ یہ ایک ازلی اور ابدی عمل ہے۔ (۲۷)

مظاہر عالم کی کثرتوں اور ان کے جوہری اتحاد کے باہمی رشتے کو بیان کرنے کے لئے ابن عربی نے متعدد تمثیلات کو استعمال کیا ہے۔ ان کے مطابق ذات حق اپنے کو اسی طرح ان مظاہر میں ظاہر کرتی ہے جس طرح کوئی شے مختلف آئینوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ آئینے اپنی مقدرت و صلاحیت کے مطابق عکس نمائی کرتے ہیں۔ یا یہ وجود حق روشنی کا ایک ایسا منبع ہے جہاں سے لامحدود اقسام اور تعداد کی روشنیاں پھوٹ رہی ہیں، یا یہ ایک ایسا جوہر ہے جو تمام موجودات کی اشکال میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ یا یہ ذات حق ایک ایسا بحر بیکراں ہے جس کی سطح پر ہم دوائی طور پر بے شمار لہریں ابھرتی اور ڈوبتی دیکھتے ہیں۔ موجودات کا یہ سلسلہ تجدید خلق کا ایک ابدی عمل ہے جو درحقیقت اظہار ذات حق ہے یہ ذات حق ہی اصل وجود ہے اور تمام مظاہر و موجودات اسی کا ایک سایہ ہیں جو خود اسی میں نمایاں ہے۔ (۲۸)

لیکن ان تمثیلات میں وجود کی ثنویت یاد و گونہ ہونے کا احساس ہوتا ہے جو ابن عربی کے وحدت الوجودی نظریے کے قطعی مخالف ہے لیکن ابن عربی کے مطابق کثرتوں ہی کی طرح وجود کی یہ ثنویت بھی محض فریب نظر ہے اور صرف اس لئے ہے کہ ہم اشیاء کی جوہری وحدت کا ادراک نہیں کر پاتے۔ یعنی وجودی اعتبار سے حقیقت صرف ایک ہے، لیکن ادراک کے اعتبار سے اس کے دو پہلو ہیں۔ اولاً وہ جوہری حقیقت جو عالم اشیاء سے برتر و بالا ہے ثانیاً اس حقیقت واحدہ کی ذاتیات کا وہ تعدد جو ہماری حسی تفہیم یا عقلی ادراک میں نمایاں ہوتا ہے۔ ہماری محدود حیات اور تعقل کی حد تک ہر آن مظاہر کثرت ایک انقلاب و تبدیلی بنے دوچار ہیں اسی کو ہم تخلیق کہتے ہیں مگر درحقیقت یہ اس جوہر واحد کا اظہار ذات ہے جوہر تبدیلی سے ماوراء ہے اور جسے ہم ذات حق یا اللہ کہتے ہیں۔ (۲۹)

ابن عربی کے نظام فکر میں ذات الہی انسانی فہم و عقل سے برتر ترسیل و ابلاغ سے بالا اور تصور و تخیل سے ماوراء ہے۔ مگر وہ ذات حق عقیدے، محبت اور عبادت کا محور ہے اور ابن عربی کا تصور الوہیت اس معنی میں اسلامی عقیدہ توحید کے ہم معنی اور ہمرنگ ہے۔ (۳۰) اس ذات حق کو کسی خاص شکل میں محدود کرنا، جیسا کہ مسیحیوں نے تثلیث کی صورت میں کیا ہے۔ سراسر کفر و شرک ہے۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ جب ابن عربی ہر شے میں ذات حق کو نمایاں دیکھتے ہیں تو پھر جس شکل میں بھی اس کی پرستش اور عبادت کی جائے وہ صرف اسی کی عبادت ہوگی۔ (۳۱) دوسرے لفظوں میں ابن عربی

لامحدود شرک کا دروازہ کھول رہے ہیں کہ ہر راستہ آخر کار راہِ خدا سے جا کر مل جاتا ہے، یہاں تک کہ بتوں اور پتھروں کی پرستش کا بھی اس فلسفے کی رو سے جواز نکلتا ہے۔

لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے اولین بات تو یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ابن عربی کا وحدت الوجودی فلسفہ صوفیانہ فکر سے تعلق رکھتا ہے جس کی بنیادیں عقل و منطق پر نہیں بلکہ عشق و وجدان پر قائم ہوتی ہیں۔ اس لئے منطقی نتیجے کے طور پر یہ سمجھ لینا کہ وہ شرک و بت پرستی کا دروازہ کھول رہے ہیں، صحیح نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن عربی ذات حق کے سوا ہر شے کو اصل سے موجود ہی نہیں سمجھتے۔ ان کے فلسفے کے مطابق تمام موجودات کا عدم ہیں۔ (۳۲) اس لئے جو اشیاء اصلاً وجود ہی سے خالی ہیں وہ قابل پرستش کیسے ہو سکتی ہیں۔ ان کے ہاں وجود حق یعنی اللہ کو ماننے کے معنی ہی یہ ہیں کہ باقی ہر شے کو بے وجود سمجھا جائے اس لئے کہ وجود صرف ایک ہے اور اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ کوئی محسوس ہستی یا شے نہیں ہے بلکہ وہ خود کو عارف کے دل میں ظاہر کرتا ہے اور وہیں اس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔

اس بحث سے یہ بات بھی کھل جاتی ہے کہ ابن عربی کا نظریہ الوہیت دراصل صوفیانہ نظریہ ہے، عقل و منطق پر مبنی خالص فلسفہ نہیں ہے اور اس کی تہ میں وسیع تر عشق الہی کا جذبہ پوشیدہ ہے۔ خود تصوف کی آخری منزل بھی یہی عشق و محبت ہے۔ خاص طور پر ابن عربی کے ہاں۔ عبادت و عقیدت میں بھی اگر غور کیا جائے تو یہی محبت و عشق کا فرما نظر آتا ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو تمام موجودات کو باہم مربوط کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر محبت کو اگر آفاقی معنی میں دیکھا جائے تو اسی کو عبادت کا نام دے دیا جاتا ہے۔ چنانچہ صوفی جب اللہ (محبوب) کا جلوہ ہر شے میں دیکھتا ہے تو ہر شے اسے محبوب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ذات حق جو عبادت کا محور ہے، اس کا مقام انسان کا دل ہے جہاں وہ حقیقی محبت کا اعلیٰ ترین اور اصلی مقصود ہے۔ وہ فلاسفہ کی علت اولیٰ یا معتزلہ کا باور رکھتا ہے بلکہ وہ اپنے بندوں کے دل میں رہتا ہے اور ان کی شاہرگ سے بھی زیادہ ان کے قریب ہے۔ (۳۳)

تلخیص و تجزیہ الکندی:

منطقی اصول سے ارسطو اور معتزلہ کی طرح واجب الوجود کی وحدت اور بساطت کا قائل تھا۔ عقل کو علم کا تنہا ذریعہ نہیں سمجھتا تھا۔ مگر اسے مذہب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔
اللہ تعالیٰ کی ذات بسیطہ ہے۔ ناقابل تحلیل ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل ترکیب ہے، موجودات سے علیحدہ ہے، وہ تمام کائنات کا محرک اصلی ہے، وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔ وجود باری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علیت پر ہے اور آخری علت یا علل العلل وہ خود ہے وہی موثر حقیقی ہے۔ ہر شے مرکب اور متناہی ہے لیکن اللہ بسیط اور غیر متناہی ہے اس لئے صرف وہی ازلی اور ابدی ہے۔

زکریا رازی:

زبردست معقولی کہ ہر فیصلہ عقل سے ضروری اور وہی ٹھیک ہے جو عقل کا فیصلہ ہو۔ حصول علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے تاہم الہیات میں اس کی رائیں کمزور ہیں۔ اصلاً طبعی فلسفی ہے۔

الہیات و طبیعیات میں پانچ اصولوں کا قائل اور یہ پانچوں اس کے نزدیک قدیم اور ابدی ہیں۔ خالق کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق، زمان مطلق، مگر اسکے ان اصولوں میں تضاد ہے، ایک طرف وہ انہیں ازلی ابدی کہتا ہے یعنی قدیم اور دوسری طرف اللہ کو خالق کل بھی کہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے۔ زندگی اس سے اس طرح صادر ہے جیسے آفتاب سے روشنی۔ وہ خالق کل ہے، لیکن روح ادھر مائل ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے چنانچہ وہ مادہ ہے، اس لئے روح کو اللہ نے عقل عطا کی جس سے وہ اپنے خالق و محبوب اصلی کو پہچانے۔ مادے سے جدا ہو کر ہی وہ سعادت ابدی سے واصل ہو سکتی ہے۔

الفارابی:

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب، اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک ایسی ہستی ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔ وہی اللہ کی ذات ہے جو ازلی ابدی ہے اور تغیر سے بری، کامل، کافی، عقل مطلق، خیر محض ہے، ہر دلیل سے ماوراء، کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل ہے۔ وجود اور حقیقت اس میں ایک ہو جاتے ہیں۔ اس میں تعدد کا گذر نہیں۔ وہ واحد، قدیم اور حقیقی وجود ہے۔ اس کی کوئی توصیف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب کثرتیں اس کی ذات میں ایک ہو جاتی ہیں ذات باری کے سامنے ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے ستاروں کی۔ فارابی نے کائنات کی تشریح نظریہ ابتقاق و صدور سے کی۔

اللہ کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے۔ سب سے اول عقل کل یا مجازی کل، صادر ہوئی پھر اس عقل سے عقل ثانی اسی طرح دس عقلوں نکلیں۔ دسویں عقل فعال ہے۔ ہر عقل سے تین چیزیں صادر ہوئیں۔ اگلی عقل، نفس اور صورت، آخری عقل، عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمران اور ارضی اجسام، نفوس اور صور کی خالق ہے۔ افلاک دس ہیں۔ سب سے نیچے تحت قمری فلک ہے، تمام افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذات الہی کی وحدت کا عکس ہے۔ اس خوشنما ترتیب سے عدل الہی بھی نمایاں ہے۔

فارابی نے ارسطو کے قدم عالم اور اسلام کے تخلیق عالم کے نظریوں کے درمیان عقول عشرہ اور ابتقاق کے اصول سے مطابقت ثابت کی ہے۔ فارابی کے فلسفے کو جامع طور پر ابن سینا نے ترقی دی۔

ابن مسکویہ:

وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ اسی وقت سہل ہو سکتا ہے جب ہم اپنے نفوس کو ان تمام ادہام سے پاک کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہیں۔ انسان کا نفس بسیط اور غیر جسمانی جوہر ہے۔ وہ اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور رکھتا ہے۔ اسکے معقول جوہر کو ہم اس سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متضاد اشیاء کا تصور بیک وقت کر سکتا ہے مثلاً سیاہ و سفید، روح کا یہ علم اور فعل، جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام عالم محسوس سے۔ روح کی عقلی وحدت خود اپنی ذات کے شعور — یعنی اپنے علم کے علم — میں سب سے زیادہ ظاہر ہے، جس میں خیالی، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

تمام موجودات کا محرک اول اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے۔ اللہ کی سب سے خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور

لامادیت ہیں۔ طویل بحث سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی استدلال ہے۔ اللہ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا جو عقل فعال ہے ابدی اور کامل ہے، مگر ذات الہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ اس کا صدور مسلسل ہے۔ اس سے روح افلاک پیدا ہوئی جو عقل کی طرح کامل بننا چاہتی ہے اس لئے کہ اس سے فروتر ہے۔ اس کمال کے لئے حرکت کی ضرورت ہے۔ نتیجے میں افلاک اور کرات و اجسام پیدا ہوئے اور ہر ایک اپنے سے اعلیٰ تر کی تمنا رکھتا ہے۔ اسی سے یہ حرکت و گردش کا نظام ہے۔ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی طویل زنجیر ہے۔ اسی صدور سے کائنات میں نظم و ترتیب ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس صدور کو روک لے تو کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی۔ خالق عالم نے سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے۔

ابن سینا:

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے الگ نہیں۔ مثلاً فارابی کی طرح وہ بھی ابتغائی نظریہ رکھتا یعنی ذات الہی سے عقل اول، جس سے عقل ثانی اور فلک اول صادر ہوئے یہاں تک کہ درجہ بدرجہ دسویں عقل فعال صادر ہوئی جو تحت قمری فلک پر حکمراں ہے، وہی روح القدس ہے اور اجزائے عالم کو خبر دینے والی قوت ہے۔ اس نظریے سے یونانی ارسطاطالیسی، نوافلاطونی اور اسلامی نظریے میں توافق پیدا ہوا۔ اس ابتغائی نظریے کی بعض خامیوں کو ابن سینا نے ”ذات و وجود“ کی مشہور بحث سے دور کیا ہے کہ اللہ کی ہستی ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے جہاں ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے دونوں میں وہاں کوئی فرق نہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے جبکہ بقیہ تمام موجودات کی دوہری فطرت ہے یعنی ذات الگ اور وجود الگ ہے۔

ابن سینا کے نزدیک تخلیق عالم ایک عقلی ضرورت ہے کیونکہ عالم کا نقشہ ذات باری میں ازل سے موجود ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات و کائنات کا علم مثالی اور اجمالی طور پر پہلے سے ہے۔ نفوس اور صورتوں میں تعدد کی اصل مادہ ہے لیکن انفرادی وجود کی اصل مادہ نہیں اللہ کی ذات ہے جو وجود عطا کرنے والا ہے۔

ابن سینا کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے ذات الہی کی بساطت کے نظریے کی مشکلات دور کر لیں اور اسے قابل قبول بنادیا۔ دوسرے نظریہ ابتغائی کو اسلامی عقیدہ تخلیق کے بالکل قریب کر دیا۔

غزالی:

لام غزالی نے فلسفے کی زبردست تردید کی۔ انکی کتاب تہافہ اسی موضوع پر ہے، مگر یہ تردید نہ پورے فلسفے کی ہے اور نہ اس کے تمام علوم یا تمام مسائل کی۔ مگر عموماً سمجھا یہی جاتا ہے۔ علوم فلسفہ میں وہ ریاضی، منطق اور طبیعیات سے مطمئن ہیں مگر سیاست و اخلاق میں ان کے نزدیک، خاص طور پر اہلیات میں حق و باطل مخلوط ہے اور فیصلہ مشکل۔ ان کی تردید کا تعلق بیشتر فلسفے کی اہلیات سے ہے۔ بیس مسئلوں کی تغلیط کی ہے جن میں تین موجب کفر قرار دیئے اور باقی موجب بدعت۔ اس سے واضح ہے کہ انہوں نے فلسفے پر مذہبی لحاظ سے نظر ڈالی ہے۔ مگر ان کی تردید خود منطق و فلسفے پر مبنی اور نہایت زبردست ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بہت سے لوگ فلاسفہ کے بڑے ناموں سے مرعوب اور مذہب سے برگشتہ ہو رہے تھے۔ غزالی نے فلاسفہ کی منطقی اور نظری غلطیاں نمایاں کیں۔ انہوں نے منطق و فلسفے میں

خود بھی کتابیں لکھیں بلکہ ان کی وجہ سے علماء، فقہاء نیز نصابات تعلیم میں منطق و فلسفے نے بار پایا اور جلد ہی رازی اور شیخ الاشراق جیسے لوگ پیدا ہونے لگے۔ اب فلسفے کا طلسم ٹوٹ گیا تھا اور ”سریت“ فاش ہو گئی۔ امام صاحب نے اس کے دقیق ترین مسائل اور مشکل ترین زبان کو سلیس اور آسان بھی بنادیا تھا۔

اللہ نے اپنے ازیلی ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا۔ اس بات میں منطق کے اصولوں سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ اصل دشواری یہ ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کو انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے جبکہ علم الہی اور علم انسانی میں متعدد لحاظ سے وہ فرق کرتے ہیں۔ غزالی اسی کو فلاسفہ کا فقدان ربط کہتے ہیں۔ اسی طرح زمان، مکان اور حرکت کو مرتبط بھی سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی زمانے کو لامتناہی اور مکان کو متناہی بھی کہتے ہیں۔ یہ الگ الگ پیمانے کہاں کی منطق ہے؟ غرض صدور عالم اور قدم عالم کے فلسفی نظریے کو غزالی نے مضبوط دلائل سے باطل کیا ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اجمالی علم اور حشر روحانی کے فلسفیانہ نظریات کو باطل کیا ہے یعنی تفصیلی علم الہی اور حشر اجساد کے اسلامی عقائد کو مستحکم کیا ہے۔ اسی طرح معجزات کے اثبات میں علیت مستقلہ کی بھی تردید کی ہے۔

ابن باجہ:

وہ اسلامی مغرب یعنی اندلس کا پہلا بڑا فلسفی ہے۔ علمائے یورپ کا یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ خالص عقل پرست تھا یا اس نے صرف فارابی کا فلسفہ جوں کا توں لے لیا ہے۔ اس کے ہاں صوفیانہ فکر بھی ملتا ہے اور منطق و مابعد الطبیعیات میں اپنے فلسفیانہ افکار بھی۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے عقل کو سب سے اہم اور اعلیٰ کردار اور علم صحیح کی اساس بتایا ہے۔ کائنات کی اسی عقلی تحقیق سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے۔ ابن باجہ عقل کی فعلیت کا تجزیہ اور تشریح کرتا ہے۔ عقل اور متخیلہ کے باہمی تعلق کو علم انسانی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ لیکن وحی و الہام کو حیرت ناک اور عقل و متخیلہ سے برتر کہتا ہے۔ علم اور عمل سارا اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آتا ہے اور صلاحیت و بساط کے مطابق ہوتا ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے پھر اولیاء کا ہے جن میں صحابہ کرام بھی ہیں۔ ان کے بعد دیگر اولیاء و علماء کا ہے۔ قرب الہی کے دو طریقے ہیں، ایک برہان یعنی عقل کا اور دوسرا وجدان یعنی تصوف کا۔ کسی کو شش کا کمال انبیاء کی پیروی میں ہے۔ غرض انسان اپنی عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ کر یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی واجب الوجود ذات موجود ہے، یکتا اور یگانہ ہے تمام موجودات اسی سے صادر ہیں اور حادث ہیں اور اس کا علم ذات ہی علم کائنات ہے اور موجودات کے وجود کا سبب بھی حقیقی سکون تقدیر الہی کے سامنے سر جھکا دینے میں ہے۔

ابن طفیل:

ابن طفیل کی شہرت اس کی کتاب ”حی بن یقظان“ پر مبنی ہے۔ اس کا فلسفہ اس میں ایک افسانے کی صورت میں ہے۔ جس کے کردار اہمال، سلمان اور حی اس کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام و ارتقاء اس کے نصب العین کو ظاہر کرتا ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ اس افسانے کا مقصد عقل اور وجدان میں تطبیق دینا ہے اور اس لحاظ سے یہ ایک نیا فلسفہ ہے۔ لیکن زیادہ غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل نے شریعت، طریقت اور فلسفہ تینوں میں تطبیق دی ہے اور

آخر میں نتیجہ نکالا ہے کہ ان تینوں کا سرچشمہ ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے لئے تینوں کی یکساں ضرورت ہے۔ ابن طفیل کے نظریہ الوہیت میں تخلیق عالم کا تصور ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ وہ نہ ارسطاطالیسی نظریے سے متفق ہے اور نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ درحقیقت اس نے تنقید اور تردید پر اکتفا کیا ہے۔ وہ نہ عالم کی ازلیت وابدیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ مادی تخلیق کو۔ وہ زمانے کو عالم کے لاینفک حوادث میں شمار کرتا ہے اور عالم کو ایک واجب الوجود ہستی کی شہادت، جو مادے سے ماوراء ہے۔ اسی لئے انسان حواس یا تصور سے اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ ابن سینا کی طرح کہتا ہے کہ اس عالم موجودات پر اللہ کی ذات کا تقدم جو ہر کے لحاظ سے ہے زمانے کے لحاظ سے نہیں۔ مگر اس صورت میں ذات الہی اور عالم دونوں قدیم ہو جاتے ہیں اس مشکل کو آخر وہ وحدت الوجودی فکر سے سلجھاتا ہے کہ یہ عالم مشہود اللہ کی ذات سے الگ کوئی شے نہیں۔ ذات الہی ایک نور ہے جس کی طبیعت اصلہ، نورانیت اور تجلی ہے۔ روز قیامت یہ عالم بے شک ٹوٹ پھوٹ جائے گا مگر کسی نہ کسی شکل میں باقی رہے گا۔ اس لئے کہ عالم کی فنا کا نظریہ اللہ کی ذات کی ابدی تجلی کے خلاف ہے۔

ابن رشد:

فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق اور بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کی کوشش الگندی سے ابن رشد تک تمام مسلم فلاسفہ نے کی لیکن ابن رشد کا طریقہ سب سے ممتاز ہے۔ ایک طرف اس نے غزالی کی تردید کے مقابل فلسفے کا زبردست دفاع کیا اور دوسری طرف قرآن کریم کے مناہج استدلال کو نہایت باریکی کے ساتھ معین کیا جس سے فلسفے اور قرآن کریم کے مناہج میں نہ صرف یکسانیت اور ہم آہنگی نظر آتی ہے بلکہ بعض آیات کریمہ کا ظاہری تناقض بھی ختم ہوتا ہے اور اس کا حکمیاتی منہج واضح ہوتا ہے۔ ابن رشد کا یہ حکمیاتی منہج اس کا خاص امتیاز ہے جو اسلامی مشرق کے بجائے مسیحی مغرب میں بھی پھیلا اور وہاں نشاۃ ثانیہ یا علمی بیداری کا بہت بڑا ذریعہ ثابت ہوا۔ قرآن کریم میں غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں آئی ہیں جو کہیں یکجا ملتی ہیں اور کہیں مختلف آیتوں میں الگ الگ۔ ایک کا تعلق فوائد اشیاء میں غور و فکر سے ہے۔ ابن رشد اس کو دلیل عنایت کہتا ہے۔ دوسری کا تعلق حقائق اشیاء میں غور و تدبر سے ہے۔ یہ دلیل اختراع ہے اور علماء خواص اس کا حسی اور برہانی سطح پر علم حاصل کرتے ہیں۔

یہ حکمیاتی منہج یا تشریح علیت تفکر کا بہترین طریقہ ہے۔ اس میں معلوم سے نامعلوم کا استنباط کرتے ہیں جس کا مظہر برہان ہے۔ یہ تفکر کا منطقی طریقہ ہے۔ عہد متوسط کے یورپ یہی منہج اویروازم (ابن رشدیت) کے نام سے مقبول و مطعون ہوا اور جدید سائنس کی بنیاد بنا۔ عالم مخلوقات ایک کامل اور منظم نظام ہے جس میں کہیں رختہ نہیں۔ اس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں اور ایک صانع کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سببیت یا علیت ایک پیشگی حقیقت ہے۔ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب کے وجود میں نہیں آتی۔ علتوں کا یہ سلسلہ آخر کار علت اولیٰ پر جا کر ختم ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے کوئی اتفاقی شے نہیں۔ اس لئے کہ تخلیق یہ ہی نہیں کہ کسی شے کو اللہ نے پیدا کر دیا بلکہ ہر شے قوانین قدرت کے تحت تدریجی ترقی و تربیت کی راہ سے اپنے کمال تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اسباب کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اللہ

تعالیٰ کے افعال کو انسان کے لحاظ سے پانچ میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارسال انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے رشتے سے اللہ تعالیٰ کی سات صفات اساسی ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو صفات الہی کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات الہی میں ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ انکا نہ اقرار چاہئے نہ انکار، بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ عوام کے لئے یہی درست ہے۔ خواص علماء جو صفات الہی کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں اس کو عامۃ الناس کے سامنے ظاہر نہ کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیر یا تشریح کے نہ اہل ہیں نہ مسئول اور گمراہی میں پڑ جائیں گے جو ادھوری تفہیم کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ابن عربی:

تاریخ فکر اسلامی کی ایک اہم اور عجیب شخصیت ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے ہاں وضوح زیادہ ہے یا ابہام، ان کی حمایت زیادہ ہوئی یا مخالفت۔ غزالی کے بعد وسیع ترین اثرات ابن عربی کے ہیں۔ ان کا وحدۃ الوجود کا فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے تمام اجزاء اور اصطلاحات خالص صوفیانہ نہیں مگر ان سب کو ابن عربی نے خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔ وہ اسلامی نظریہ توحید کو وسیع ترین اور مستحکم ترین شکل میں دیکھنا اور دکھانا چاہتے تھے۔ یعنی توحید الوہیت سے بھی گزر کے توحید وجودیت کی صورت میں جہاں نفس و آفاق کی شناخت بھی درمیان میں باقی نہ رہے۔ اسی سے ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے بارے میں یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو اللہ تعالیٰ کس کو وجود بخشنے گا؟ اور کون بندہ کس کی عبادت کرے گا اور کون معبود ہوگا؟ لیکن یہ تو علامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظام فکر میں تجلی اور متجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ واحد جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے، باہم ممتاز ہیں۔

یہاں یہ بات سامنے رہنی چاہیے کہ یہ کوئی ملاوی یا منطقی نقطہ نظر نہیں بلکہ صوفیانہ فکر ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا ایک حقیقت عظمیٰ (= الحق = اللہ تعالیٰ) کا صرف ایک گزرتا ہوا سایہ ہے جو اپنی اصل سے معدوم محض ہے۔ اس معنی میں یہ مظہر وجود تو ہے لیکن وجود الہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا اور اس لحاظ سے یہ کائنات نہیں بلکہ لا کائنات ہے اور موجودات نہیں "لاموجودات" ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک ہے۔ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ وہی اصلی، آخری اور اعلیٰ حقیقت ہے یعنی الحق۔

ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری وحدت ہے اس لحاظ سے وہ ایک مطلق اور ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ لیکن اگر یہ ہے تو پھر خالق و مخلوق میں امتیاز کی کیا صورت ہے؟ ابن عربی کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ابھرتا ہے۔ جوہری وحدت تو حقیقت کا وحدانی پہلو ہے۔ دوسرا پہلو صفات کا ہے جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ وحدانی حقیقت زمان و مکان اور انسانی علم کی دسترس سے باہر اور ہر تعین سے ماوراء ہے۔ ہمارا علم در حقیقت علم صفات اور علم مظاہر ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس حقیقت مطلقہ کے خارجی پہلو — یعنی صفات الہی — کا ہی دوسرا نام عالم کثرت ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی کے الفاظ میں "ہم ہی تو وہ اسماء ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے۔" غرض ابن عربی کے ہاں حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی، ابدی ہے اور عارضی بھی، ماورائی ہے اور طبیعی بھی۔ عالم کے

انہیں تضادات میں وہ ایک وحدت عظمیٰ --- یا وحدت وجود --- کا ادراک کرتے ہیں۔ ذات حق اس کائنات میں اس طرح ظاہر ہے جیسے کوئی شے مختلف آئینوں میں ان کی مقدرت کے مطابق۔ یہ ذات حق ہی اصل وجود ہے اور دیگر تمام موجودات اسی کا ایک سایہ ہیں جو خود اسی میں نمایاں ہے۔ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ابن عربی شرک کا دروازہ کھول رہے ہیں لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اول تو اس نقطہ نظر کی بنیاد عقل و منطق پر نہیں بلکہ عشق و وجدان پر ہے اور اہم تر یہ کہ ان کے نظریے میں ذات حق کے سوا کوئی اور شے اصلاً موجود ہی نہیں تو شرک کا کیا امکان!

حرف اختتام:

مسلم فلسفے کا آغاز و ارتقاء اگرچہ یونانی فلسفہ کے افکار و نظریات کے زیر اثر ہوا، تاہم مسلم فلاسفہ نے اس میں اسلامی تعلیمات و افکار کے دھاروں کو جلد ہی جوڑ دیا اور اس طرح وہ فلسفہ مسلم وجود میں آیا جو یونانی فلسفیانہ افکار کے ساتھ اسلامی تعلیمات و افکار پر بھی استوار تھا۔ فلاسفہ اسلام کی تشخیص و تعیین خواہ کسی اعتبار سے کی جائے، خواہ الفاظ و اصطلاحات کے اعتبار سے یا منطق و طبعی علوم میں ان کے تدبر کے لحاظ سے، مابعد الطبیعیات کے نقطہ نظر سے کی جائے یا خاص الہیات کے زاویہ فکر سے، نفسیات و اخلاقیات کے پہلو سے کی جائے یا خالص سائنسی علوم و فنون کے مضامین سے، یہ حقیقت نہیں بدلتی کہ مسلم فلسفہ میں یونانی فلسفہ کو اسلامی افکار و نظریات کی سان پر خراہ کر کے صیقل کرنے اور اسے اسلامی بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

خاص الہیات کے باب میں مسلم فلاسفہ ذات الہی، وجود ربانی اور صفات باری کے مسائل پر مسلم متکلمین کے ہم خیال ہیں، اور اکثر ان دونوں طبقوں کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ذات، وجود اور صفات کے مسائل کو تمام مسلم فلاسفہ اور حکما اور متکلمین نے توحید الہی کے اسلامی عقیدہ کے آئینہ میں دیکھا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں ذات الہی میں کثرت یا تکثر و تعدد تسلیم کرنے کے لئے روادار نہیں ہیں۔ اسی بنا پر ان کا معتزلی افکار سے ہم آہنگ ہونا لازم آتا ہے لیکن ان کے برخلاف وہ اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات رانیوں (Existences) اور ماہیوں (Essences) کا منبع و مصدر بھی قرار دیتے ہیں۔ خواہ اس کو علت اولیٰ اور علت العلل قرار دیں یا غایۃ الغایات، مبدا اول یا اس کو کسی اور نام سے پکاریں۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ کو وہ قائم بالذات واجب الوجود، ازلی وابدی، مادہ و شکل سے مبرا اور قدیم مانتے ہیں اور اس میں کسی کو اس کا شریک و سہم نہیں تسلیم کرتے۔ ظاہر ہے کہ ان افکار کے نتیجہ میں ذات الہی بسیط، غیر متحرک اور عظیم ترین بن جاتی ہے۔

فارابی جیسے بعض مسلم فلاسفہ نے ذات الہی اور وجود الہی کی ثنویت کو تسلیم کر کے دونوں کو الگ قرار دیا ہے کہ وجود کائناتیں غیر مادی و غیر جسمانی مدارج ذات الہی، عقول افلاک اور عقل فعال ہیں اور تین ہی نفس، صورت اور مادہ غیر جسمانی ہونے کے ساتھ ساتھ جسم سے مرتبط بھی ہیں۔ اسی سے وجود کی قدامت اور غیر قدامت کے تصورات ابھرے۔ اگرچہ یہ فلسفیانہ بحث ہے تاہم اسلامی نقطہ نظر سے جب یہ فلاسفہ اس پر کلام کرتے ہیں تو ذات اور وجود کی تفریق ختم ہو جاتی ہے اور وہ دونوں ایک نظر آنے لگتے ہیں۔

اصل بحث ذات الہی اور صفات الہی کی ثنویت و تفریق کی ہے۔ توحید الہی میں کسی طرح کا شرک کا امکان نہ رہے، اکثر مسلم فلاسفہ نے صفات کو ذات ہی میں شامل مانا ہے۔ یعنی صفات بھی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، وہ اس

سے الگ نہیں۔ ان کے ہاں مرکزی مسئلہ اور محوری نکتہ یہ ہے کہ ذات الہی کا علم کیا ہے؟ وہ اپنی ذات کا بخوبی علم رکھنے کے سبب یہ جانتا ہے کہ وہ تمام موجودات کا سبب یا علت ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ تمام اجناس و انواع، سارے امکانات جو وجود میں داخل اور اپنے سبب یا علت کے سبب واجب بن جاتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ جملہ منفرد موجودات کا سبب یا علت آخر ہے۔ اس کا علم نوع کلی قسم کا ہے جو غیر متغیر اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ موجودات کے ساتھ بدلتا اور متغیر نہیں ہوتا رہتا۔ یہی حال اس کی دوسری صفات کا ہے۔

صفات باری تعالیٰ کو غیر فلسفیانہ انداز میں دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: اول وہ صفات الہی جو اس کی ذات کے ساتھ قائم و واجب ہیں جیسے حیات، ارادہ، علم، سمع، بصر، عقل، قدرت، خبر، مشیت وغیرہ۔ دوسری قسم ان صفات کی ہے جو ذات الہی کے ساتھ ایک طرف اور مخلوقات، موجودات کے ساتھ دوسری طرف تعلق و ربط رکھتی ہیں۔ جیسے تخلیق، تقدیر، تدبیر، ملک، ربوبیت، قہاریت و جباریت، وغیرہ۔ مسلم فلاسفہ اور حکماء کے ہاں ان میں صفات ذاتی اور صفات متعلقہ بہ موجودات پر اختلاف و بحث زیادہ گہری ہے۔

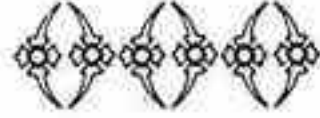
یونانی فلسفہ کے متبعین خالص مسلم فلاسفہ خالق اور مخلوقات میں موجود تعلق و ربط پر علت اولیٰ، علت العلل، سبب الاسباب، غایت الغایات اور مبدا اول کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور موجودات و مخلوقات کے ذریعہ ذات الہی یا خالق اصلی کے وجود پر شہادت لاتے ہیں۔ وہ ان دونوں ذات الہی، خالق اور موجودات، کائنات کی ثنویت کے قائل ہیں۔ یعنی یہ دونوں الگ الگ وجود ہیں اول وجود ازلی و ابدی، قائم بالذات، اور واجب ہے جبکہ دوسرا امکان / ممکن ہے، وہ ازلی و ابدی نہیں اور ظاہر ہے قائم بالذات بھی نہیں۔ اس لئے بسیط نہیں۔

دوسرا مکتب فکر ان مسلم فلاسفہ و حکماء کا ہے جو متصوفانہ عقائد و نظریات اور اصول سے متاثر ہیں۔ وہ ذات الہی کو نور اور موجودات، مخلوقات، کائنات کو مہبط انوار الہی سمجھتے ہیں۔ شیخ الاشراق شہاب الدین بن حبش بن امیرک سہروردی (۸۷-۵۳۵ھ، ۹۱-۵۵۰ھ) نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں کہا ہے: ان اللہ نور الانوار و مصدر جمیع الکائنات۔ (اللہ تعالیٰ تمام انوار کا نور اور ساری کائنات کا منبع و سرچشمہ ہے)۔ اور اسی کو نور قاہر کہا ہے۔ نور انوار اللہ کی ذات ہے جو حقیقت کلی ہے۔ پھر اس کے انعکاس کے کئی درجات ہیں۔ انعکاسات انوار کو تو دیکھا جاسکتا ہے مگر نور الانوار کو نہیں۔ علم کائنات اسی نور کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ کائنات نور اور ظلمت سے عبارت ہے اور مادی اجسام ظلمت ہیں جو نور کے لئے رکاوٹ ہیں۔ اس لئے ان مادی اجسام کی ظلمت کو دور کرنا ضروری ہے۔

صفات باری تعالیٰ اور وجود و ذات کی بحث نے مسلم فلاسفہ کے ایک اور طبقہ کو متصوفانہ طرز تعبیر کی طرف موڑا۔ ان کا سب سے بڑا نقطہ نظر وحدۃ الوجود کا ہے جس کے عظیم ترین شارح شیخ اکبر ابن عربی ہیں۔ وہ ذات الہی کو اصلی وجود مانتے ہیں اور باقی سب کائنات کو غیر وجود۔ بایں ہمہ وہ متجلی اور تجلی میں فرق کر کے مخلوقات کو ذات الہی سے الگ اور خارج تسلیم کرتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر کو دوسرے انداز سے جب دیکھا گیا تو وحدۃ الشہود کا نظریہ وجود میں آیا جس کے عظیم ترین شارح مجدد الف ثانی قرار دئے جاتے ہیں۔ اس میں وجود الہی کو مخلوقات، کائنات سے الگ کر کے دیکھنے کی سعی کی گئی ہے۔ ورنہ حقیقتاً وہ بھی صرف ایک اصلی وجود کے قائل ہیں۔

اگرچہ یہ بظاہر تسہیل نظر آتی ہے اور غیر فلسفیانہ بھی، تاہم یہ حقیقت ہے کہ تمام مسلم فلاسفہ خواہ کنندی،

فارابی، رازی، ابن مسکویہ، ابن سینا، غزالی، ابن بابہ، ابن طفیل، ابن رشد اور ابن عربی جیسے مذکورہ بالا حضرات ہوں یا شیخ
الاشراق سہروردی، فخر الدین رازی، اخوان الصفا، کے اراکین، صدر الدین شیرازی، اشعری، قطب الدین رازی، طوسی،
تستری، اصفہانی، البرودی، الدوانی، لآمدی، الایچی، السمرقندی، الابہری، الارموی، الکاتبی، الحلی، القوشچی، الخیامی، المحبوی،
مفتازانی وغیرہ ان گنت غیر مذکور مسلم فلاسفہ ہوں انہیں طبقات میں سے کسی نہ کسی میں نظر آتے ہیں۔ اگر فرق ہے تو ان کی
تعبیرات، اصطلاحات اور تفصیلات کا۔



حوالے

تعارف:

- ۱۔ نعمانی، شبلی: علم الکلام اور الکلام، نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۷۹ء، ص ۷۴-۱۶۸۔
- ۲۔ ایضاً، ص ۱۸۱، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، (مقالہ فلسفہ)۔
- ۳۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۳ء، ج اول ص ۱۶۔
- ۴۔ ایضاً ص ۱۴۔
- ۵۔ ایضاً ص ۱۵۔
- ۶۔ ایضاً ص ۱۶۔
- ۷۔ ایضاً ص ۲۰۔
- ۸۔ ایضاً ص ۲۵-۱۶۔
- ۹۔ دوپور، ث۔ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی ۱۹۷۲ء، ص ۱۸۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۲۰۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۲۱۔
- ۱۲۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام اور الکلام، ص ۱۲۴۔
- ۱۳۔ لطفی جمعہ کہتے ہیں کہ "فلسفہ اسلامیہ میں تین ایسی عالی ہستیاں ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسی ہی برتری حاصل ہے جیسے کوہ ہمالہ اور کوہ ایض کو دوسرے پہاڑوں پر۔ اور یہ ابن سینا، غزالی اور ابن رشد ہیں۔" تاریخ فلاسفۃ الاسلام۔ ص ۲۲۴۔
- ۱۴۔ مثلاً ارتکاب کبیرہ، عدل الہی، صبر و اختیار اور خلق قرآن۔ جیسے مسائل جن کی وجہ سے تاریخ اسلامی کی پہلی تین صدیوں میں بڑے بڑے معرکے پیش آئے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، ص ۳۰-۲۹، ص ۲۰-۱۹۔
- ۱۵۔ فرقہ باطنیہ نے اپنے خیالات سے مشابہت پاکر قدیم یونانی فلسفی بند قلیس یا (Parmenides) کے فلسفیانہ مسلک کو اختیار کر لیا تھا۔ اسی طرح فیثاغورث کی بعض آراء کو بھی۔ یہ دونوں معاد جسمانی کے منکر تھے۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں فیثاغورث کے تقریباً سارے خیالات لے لئے تھے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، حکماء اسلام، ج اول ص ۱۱-۷۔
- ۱۶۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۶۹-۶۸۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۱۵: فلسفہ قدیمہ کے بارے غزالی نے مقاصد الفلاسفہ میں اپنی رائے اس طرح بیان کی ہے: "فلسفے کی چار قسمیں ہیں: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، الہیات۔ ان میں ریاضیات بالکل عقل کے مخالف نہیں، اس لئے ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ الہیات میں فلسفیوں کے اکثر مسائل، عقائد حق کے خلاف ہیں اور ان میں صحیح بات بہت کم ہے۔ منطقیات کا اکثر حصہ بھی صحیح ہے اور اس میں غلطی بہت کم ہے۔ اہل منطق کی اصطلاحات بے شبہ اہل حق کی مخالف ہیں لیکن معانی و مقاصد میں کوئی فرق نہیں۔ طبیعیات میں حق اور باطل دونوں مخلوط ہیں، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کون غالب ہے اور ان سے کون مغلوب۔"

۱۔ الکندی:

- ۱۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ اردو، ص ۱، دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدر آباد، ۱۹۴۱ء۔
- ۲۔ شریف، م۔ م، (مدیر) History of Muslim Philosophy ص ۲۳-۴۲۱، Vol. I, Low Price Publications, Delhi 1989.
- ۳۔ جمعہ، لطفی محمد: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۳۔
- ۴۔ دوپور، ث۔ج: تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۸۲، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی، ۱۹۷۲ء۔

- ۵۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلسفۃ الاسلام، ص ۵۔
- ۶۔ دوپور، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۷۹۔
- ۷۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، ج اول، ص ۳۲۸۔
- ۸۔ ایضاً ۹۔ ۳۲۸۔
- ۹۔ ایضاً ص ۳۲۹۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۳۳۰۔
- ۱۱۔ ایضاً ۳۱۔ ۳۳۰۔

۲۔ الرازی:

- ۱۔ ابن الندیم، الفہرست ص ۳۲۔ ۹۹ اور ص ۳۵۸، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، طبع لیرت ۷۔ ۱۷۷۱، ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء، طبع طر، اول ۲۱۔ ۳۰۹، البیرونی، رسالۃ فی فہرست کتب محمد بن زکریا الرازی، پیرس ۱۹۳۱، ابن خلکان، وفيات الاعیان، ص ۶۷۸، ابوصاعد اللندی، طبقات الامم، بیروت ۱۹۱۲، ۶۱۔ ۳۳، ابوعلی تنوخی، الفرق بعد اشدہ، قاہرہ ۱۰۴۳۔ ۹۳، اردو ترجمہ معارف اسلامیہ لاہور (الرازی۔ از کراؤ اور پائیز)۔
- ۲۔ ایضاً ص ۹۔ ۳۳۸، ندوی عبدالسلام، تاریخ حکمائے اسلام، اول ص ۲۰۲، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء۔
- ۳۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۰۔ ۳۳۔
- ۴۔ دوپور، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۶۴۔
- ۵۔ رازی اصلاً ایک طبیعی فلسفی تھا۔ اہلیات میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے اس میں کمال پیدا کیا۔ دیکھیے: شریف، م۔ م۔ ج اول، ص ۹۔ ۳۳، عبدالسلام ندوی، اول ص ۸۳۔ ۱۸۲۔
- ۶۔ ایضاً ص ۳۳۱، ص ۳۳۹۔
- ۷۔ ایضاً ۲۔ ۳۳۱۔
- ۸۔ ایضاً۔
- ۹۔ دوپور، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۶۶۔ ۶۵۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، اول ص ۸۳۔ ۱۸۲۔
- ۱۱۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۰۔ ۳۳۹،
- ۱۲۔ ایضاً۔
- ۱۳۔ ندوی، عبدالسلام، تاریخ حکمائے اسلام، اول، ص ۸۳۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۱۹۲۔
- ۱۵۔ شریف، م۔ م۔ ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول، ص ۳۔ ۳۳۲۔

۳۔ الفارابی:

- ۱۔ ابوالحسن بیہقی، تہ صوان الحکماء، ص ۲۰۔ ۶۱، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، مصر ۱۳۲۶ھ، ص ۱۸۲، ابن ابی اصیبعہ، مصر ۱۸۸۲ء، ص ۱۳۴، ابن خلکان، وفيات الاعیان، مصر ۱۲۹۹ھ دوم ص ۱۰۰، الصغدی، الوانی بالوفیات، چہارم راول ص ۱۰۶، اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور (الفارابی۔ از عبدالحق عدنان)۔ دوپور، ث۔ ج۔ تاریخ فلسفہ اسلام ص ۸۵۔ ۸، جمعہ لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۸۔ ۷۷، ندوی عبدالسلام، تاریخ حکمائے اسلام، اول ص ۱۸۔ ۱۰۸۔
- ۲۔ دوپور، ث۔ ج۔ ص ۸۵۔ ۸۳، جمعہ لطفی محمد، ص ۲۰۔ ۰۹، فارابی، عیون المسائل، ص ۷۰۔ ۶۶، وبعد مصر ۱۹۵۹ء۔
- ۳۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۳۔ ۳۳، عیون المسائل ۷۰۔ ۶۶۔
- ۴۔ دوپور، ث۔ ج۔ اول ص ۸۶، عیون المسائل ۷۰۔ ۶۶۔

- ۵۔ ایضاً، عیون المسائل، ص ۶۸ وابعاد۔
- ۶۔ ایضاً ص ۸۸-۸۹، جمع، لطفی محمد، ص ۳۵، ص ۳۳-۳۳۔
- ۷۔ ایضاً، فارابی، کتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، طبع ڈیڑھ، ۶-۶۔
- ۸۔ دوپور، ث - ج، ص ۸۹۔
- ۹۔ ایضاً۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۸۹-۹۰، جمع، لطفی محمد، ص ۳۳، عیون المسائل، ص ۷۱ و بعد۔
- ۱۱۔ ایضاً۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۹۰، فارابی، النکت فی مایصح وما لا یصح من احکام النجوم، مطبوعہ حیدر آباد دکن، ۸۶-۷۹ و مابعد۔ درج بالا اور فارابی کے دیگر رسائل کے لئے دیکھئے المجموع، قاہرہ، ۱۹۵۷۔
- ۱۳۔ ایضاً ۹۱۔
- ۱۴۔ شریف، م م، اول ص ۳۵۹۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۳۵۹۔
- ۱۶۔ ایضاً ص ۳۵۹-۶۰۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۶۰۔ فارابی کے نظریہ الوہیت کے لئے ملاحظہ کیجئے اس کی کتب خاص کر:
 - ۱۔ عیون المسائل۔
 - ۲۔ آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ۔
 - ۳۔ النکت فی مایصح وما لا یصح من احکام النجوم۔
 - ۴۔ احصاء العلوم۔
 - ۵۔ التشبہ۔
 - ۶۔ تحصیل السعاده وغیرہ۔

۴۔ ابن مسکویہ:

- ۱۔ دوپور، ث، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۹۸، شریف، م م، ہنری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۶۹، یاقوت حموی، ارشاد الاریب، قاہرہ، پنجم ص ۱۰-۵۔
- ۲۔ دوپور، ث - ج، ص ۹۸، ابن مسکویہ، تجارب السلف، مرتبہ امیڈروز اور مارگولیتھ دوم، ص ۱۸۲۔
- ۳۔ شریف، م م، ص ۷۱-۷۰، خوانساری، روضات الجنات، تہران ۱۳۸۷ھ، ص ۷۱۔
- ۴۔ ایضاً ص ۷۰-۶۹، ابن مسکویہ، الفوز الاکبر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں اہم ترین بحث اس کتاب میں کی ہے۔
- ۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن مسکویہ الفوز الاکبر، بیروت ۱۳۱۹ھ۔
- ۶۔ جمع، لطفی محمد، تاریخ فلسفہ الاسلام، ترجمہ ڈاکٹر میردلی الدین ص ۳۳۵۔
- ۷۔ ایضاً ص ۳۳۶، الفوز الاکبر، کی بحث بر روح ملاحظہ ہو، الفوز الاکبر بحث بروحدانیت۔
- ۸۔ دوپور، ص ۹۸، خواجہ عبدالحمید، ابن مسکویہ، اے اسٹڈی آف ہز الفوز لمصغر (انگریزی) لاہور ۱۹۳۶ء۔
- ۹۔ شریف، م م، ص ۷۲، الفوز الاکبر اور الفوز الاکبر کے مباحث متعلقہ۔
- ۱۰۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۱۰۱-۱۰۲، عبدالعزیز عزت، ابن مسکویہ فلسفۃ الاخلاق و مصادرہا، قاہرہ ۱۹۳۶ء۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۱۰۲، شریف، م م، ص ۷۲۔
- ۱۲۔ ابن مسکویہ کی تصانیف کے لئے ملاحظہ ہو، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (مقالہ ابن مسکویہ، از احمد آتش و سید نذیر نیازی)، اس کی کم از کم تیرہ تصانیف کا اس تک پتہ چلا ہے ان کے نام حسب ذیل ہیں۔
 - ۱۔ تجارب الامم و تعاقب الامم، متعدد طبعات۔

- ۲۔ کتاب آداب الحرب والفرس، قاہرہ ۱۹۵۲ء۔
 - ۳۔ تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق، بیروت ۱۳۲۷ھ، (متعدد بار ہندوستان، استانبول، قاہرہ اور بیروت سے طبع ہوئی)۔
 - ۴۔ الفوز الاصفی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔
 - ۵۔ الفوز الاکبر، بیروت ۱۳۱۹ھ۔
 - ۶۔ رسالۃ فی اللذات والالام فی جوہر النفس، مخطوطہ استانبول کتب خانہ راغب پاشا، ۱۳۳۶ھ۔
 - ۷۔ اجوبۃ در مسئلہ فی النفس والعقل۔ مخطوطہ استانبول کتب خانہ راغب پاشا، ۱۳۳۶ھ۔
 - ۸۔ رسالۃ فی جواب عن سوال علی بن محمد بن محمد بن ابی حیان الصوفی فی حقیقۃ العدل، (مخطوطہ کتب خانہ مشہد)۔
 - ۹۔ ندیم الفرید و انیس الوحید۔ (مخطوطہ استانبول کتب خانہ ولی الدین ۲۶۲۵)۔
 - ۱۰۔ رسالۃ مسکویہ رازی۔ (مخطوطہ کتب خانہ تہران یونیورسٹی، یہ رسالہ غالباً ابن مسکویہ کا نہیں ہے)۔
 - ۱۱۔ انس الفرید۔
 - ۱۲۔ ترتیب العبادات۔
 - ۱۳۔ کتاب الجامع۔
 - ۱۴۔ کتاب السیر۔
 - ۱۵۔ کتاب الاثریہ۔
 - ۱۶۔ کتاب الادویۃ المفردۃ۔
 - ۱۷۔ کتاب السباجات من الاطعمۃ۔
 - ۱۸۔ کتاب السیاسیۃ۔
 - ۱۹۔ الشواہل۔
 - ۲۰۔ تعلیقات۔
 - ۲۱۔ المقالات الجلیلۃ۔
 - ۲۲۔ کتاب المستوفی۔
- (نمبر ۱۱ کا ذکر یاقوت حموی ابن القفطی، خوانساری، وغیرہ نے کیا ہے۔ مکمل فہرست کے لئے ملاحظہ ہو ابو سلیمان سحری، منتخب صوان الحکماء، مرتبہ لیون کیتانی لائڈن)۔

۵۔ ابن سینا:

- ۱۔ دوپور، ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۰۰۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ میر ولی الدین، ص ۷۴۔
- ۲۔ دوپور، ٹ۔ ج، ابن ابی اصیبعہ، طبقات الاطباء، مرتبہ لے ملر (A. Muller)، ۱۹۸۲ء، دوم ص ۲ و بعد۔ قاہرہ ۱۸۸۳ء، ابن القفطی، طبقات الحکماء، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ابن خلکان، وفیات الاعیان، قاہرہ ۱۷۹۹ء۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور۔ (مقالہ ابن سینا، علمی ضیاء، اولیکسن (Ulken)، سید نذیر نیازی)۔ ابن سینا نے اپنے فلسفہ انہیات پر زیادہ تر بحث اپنی کتابوں الشفاء، الاشارات و المشہات، حکمت علائی اور کتاب الہدایہ میں کی ہے۔
- ۳۔ ایضاً۔
- ۴۔ ایضاً۔
- ۵۔ جمعہ، لطفی محمد: ص ۷۴-۷۵، نیز دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا مقالہ ابن سینا۔
- ۶۔ دوپور، ص ۱۰۱۔
- ۷۔ شریف، م م، (مدیر) لے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۸۰۔
- ۸۔ ایضاً۔
- ۹۔ ایضاً ص ۸۱-۸۲، مقالہ نگار ان اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا خیال ہے کہ اس کی انہیات فارابی اور اخوان الصفا کی جامع ہے۔
- ۱۰۔ ایضاً، اس نظریے کے مطابق ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے، عقل، نفس اور جسم۔ چونکہ عقل بلا واسطہ جسم

کو حرکت میں نہیں لاسکتی، اس لئے اسے ایک نفس کی ضرورت پڑتی ہے۔ دیکھیے دوپور ص ۱۰۳۔ جب عقل اول اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو اس سے عقل ثانی پیدا ہوتی ہے، اور جب اپنی حقیقت کی فکر کرتی ہے تو اس سے ایک نفس (جوہر زندگی) پیدا ہوتا ہے اور جب اپنے امکان ذات کو دیکھتی ہے تو اس سے ایک جسم یعنی فلک اول وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح آخر میں دسویں عقل فعال آتی ہے جس سے ارضی مادے صور و نفوس پیدا ہوتے ہیں۔

۱۱۔ شریف، م م، (مدیر)، اول ص ۸۲ - ۳۸۱۔

۱۲۔ ایضاً ص ۳۸۲، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۳۵۔

۱۳۔ ایضاً۔

۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ ایضاً ص ۸۳ - ۳۸۲۔

۱۶۔ ایضاً ص ۳۸۳۔

۱۷۔ ایضاً۔

۱۸۔ ایضاً۔

۱۹۔ ایضاً ص ۳۸۶۔

۲۰۔ ایضاً ۵۰۱۔

۲۱۔ ایضاً۔

۲۲۔ ایضاً ص ۲ - ۵۰۱۔

۲۳۔ ایضاً۔

۲۴۔ ایضاً ص ۵۰۳۔

۲۵۔ ایضاً، شیخ الرکیس ابن سینا کے اثرات نہایت وسیع ہیں۔ مسلمانوں کی فلسفی روایت شروع سے آج تک اس کے نظام فکر کی خوشہ چینی کرتی آئی ہے۔ فلسفے سے ساری بیزاری کے باوجود آج بھی ابن سینا کو اسلامی تاریخ کا سب سے بڑا فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس جیسے علم و عقل دلی کسی شخصیت نے ایسا جامع نظام فلسفہ پیش نہیں کیا۔ یہاں تک کہ ابن رشد نے بھی نہیں۔

۲۶۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن سینا)۔ دوسری تصانیف الشیخ کے لئے ملاحظہ ہو یہی دائرہ معارف۔

۶۔ الغزالی:

۱۔ ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، سکی، طبقات الشافعیہ، قاہرہ، ۱۹۶۳ء، ابن خلکان، وفيات مصر ۱۲۹۹ھ، آرکوشی، الغزالی، شبلی، الغزالی، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (غزالی / میکڈلڈ)۔ ندوی، عبدالسلام: حکماء اسلام، اول ص ۹۲ - ۳۸۶۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفہ الاسلام، ص ۸۹-۹۰۔

۲۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، اول ص ۳۹۲، شبلی، الغزالی ص ۲۸ - ۱۔ دوپور، ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۱۷۔

۳۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۶ - ۳۹۲، شبلی، الغزالی ص ۲۸ - ۱۔

۴۔ ایضاً، شبلی، الغزالی، ص ۱۶ - ۱۲۔

۵۔ ایضاً، ص ۹۷ - ۳۹۶، ص ۳۰۳ - ۳۰۰، الغزالی، ص ۱۶-۱۵۔

۶۔ ایضاً، ص ۹۸ - ۳۹۷، شبلی، الغزالی، ص ۱۸ - ۱۶۔

۷۔ ایضاً، ص ۴۰۴، سن کی عمر کے آخری ایام زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور احادیث کی تکمیل و تحصیل میں گزرے جو بچپن میں انہیں کسی طرح یاد نہیں ہوتی تھیں۔ کیسی اچھی زندگی تھی جس کا انجام اس کے آغاز سے مل گیا۔ دوپور، ص ۱۸-۱۷۔

شبلی، الغزالی، ۲۰ - ۱۹، ص ۹۱ - ۴۵، تصانیف غزالی کے لئے ملاحظہ ہو ص ۳۳ - ۳۱۔

- ۸۔ ایضاً ص ۹۶ - ۳۹۳۔
- ۹۔ شریف، م۔ م، (مدیر) اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۸۲ - ۵۸۱، شبلی، الغزالی، ص ۱۰۶ - ۹۵۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۴۱۳، یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام غزالی ہی کی بدولت منطق و فلسفے کو اسلامی درگاہوں میں سند قبول ملی اور شامل نصاب کیا گیا۔ اور مذہب و فلسفے کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ اسی طریق تعلیم کے نتیجے میں فخر الدین رازی، شیخ الاشراق علامہ آمدی اور علامہ شہرستانی جیسے لوگ پیدا ہوئے جو معقول و منقول دونوں کے صدر نشین تھے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۵۸، الغزالی ص ۹۳۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۴۱۴، شبلی، الغزالی ۱۲۵-۱۰۶ اثبات عقائد پر امام غزالی کے افکار پر بحث جو فلاسفہ کی آرا کی تردید بنی۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۴۲۲، نیز دیکھئے شریف، م۔ م، اول ص ۵۹۲-۹۔
- ۱۳۔ ایضاً، نعمانی، شبلی، ص ۵۸۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۲۳ - ۴۲۳، نیز دیکھئے شبلی نعمانی ص ۲۹ - ۱۲۲۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۲۹ - ۴۲۷، غزالی نے مفسنون صغیر و کبیر، جوہر القرآن، اسفرد بین الاسلام و الزندقتہ، رسالہ قدسیہ، اقتصاد فی الاعتقاد وغیرہ میں نبوت، وحی، روایا، معجزات اور عذاب و ثواب کی جو کچھ تشریح کی ہے یا تہافت میں جو رد کیا ہے وہ ابن سینا اور فارابی کی تشریحات کے لحاظ سے ہے اور یہ دونوں جو کچھ لکھتے ہیں وہ فلسفہ یونان سے ماخوذ ہے، اس لئے یہ خیال عام ہو گیا تھا کہ نبوت و وحی وغیرہ پر جو کچھ ان دونوں نے لکھا ہے وہ فلاسفہ یونان کے اقوال و افکار ہیں، حالانکہ وہ ان دونوں کے خیالات ہیں، یونان سے ان کا کوئی واسطہ نہیں اور نہ فلاسفہ یونان نے ان موضوعات پر کچھ چھوڑا ہے۔ دیکھئے شبلی نعمانی ص ۱۱۶، ص ۲۶-۱۲۳، الغزالی ص ۵۶-۱۲۱۔
- ۱۶۔ شریف، م۔ م، مدیر، اول ص ۹۶ - ۵۹۳۔
- ۱۷۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۱۶ - ۴۱۵، نعمانی، شبلی، ص ۱۱۸۔
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۲۲۔
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۴۱۶، جمعہ، لطفی محمد، ص ۹۳ - ۹۳۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۱۶ - ۴۱۵، نعمانی، شبلی، ص ۲۳ - ۱۲۳۔
- ۲۱۔ شریف، م۔ م، مدیر ص ۵۸۱۔
- ۲۲۔ نعمانی، شبلی، ص ۹ - ۵۸، ص ۲۹۳۔
- ۲۳۔ ایضاً، ص ۹ - ۵۸، ص ۶۱ - ۱۵۹، جمعہ، لطفی محمد، ص ۹۶ - ۹۵۔
- ۲۴۔ شریف، م۔ م، مدیر، ص ۵۹۸، ابن سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے لیکن اسلام کے اثر سے اس کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے۔ اس لئے اس نے یہ رائے قائم کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ کا پیدا کیا ہوا بھی ہے۔ یہاں سے یہ اعتراض پیدا ہوا کہ اگر دونوں قدیم ہیں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیسے کہا جاسکتا ہے۔ ابن سینا نے اس کا جواب یہ دیا کہ علت ہونے کے لئے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ دیکھئے شبلی ص ۹ - ۱۷۸، الغزالی ص ۲ - ۱۳۱۔
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۵۹۹، شبلی، الغزالی، ص ۳ - ۱۳۲۔
- ۲۶۔ ایضاً۔
- ۲۷۔ ایضاً۔
- ۲۸۔ ایضاً۔ نیز دوبور ص ۱۱۹۔
- ۲۹۔ ایضاً، دوبور، ص ۲۰-۱۰۰۹، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۳۴۔
- ۳۰۔ ایضاً ص ۶۰۰۔
- ۳۱۔ ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۲ - ۴۳۰، مولانا عبدالسلام ندوی نے حکماء اسلام میں امام غزالی کو ان کا صحیح مقام نہیں دیا اور ابن رشد کی جانب ازلہ اور بحر پور نما سندگی کی ہے اور غزالی پر جو باب ہے (اول ۳۵۸-۳۷۶) اس میں حالات زندگی کے بعد صرف تہقہ

الفلاسفہ کی تنقید ہے اور وہ بھی ابن رشد کی زبان سے۔ غزالی کے فلسفہ اخلاق کا بھی کہیں ذکر تک نہیں۔ بے شک تہذیب سے فلسفہ کو بہت نقصان پہنچا لیکن اس میں تلاش حق کا پہلو بھی کوئی چھپا ہوا نہیں ہے۔ نیز بقول دو بوز مشرق میں فلسفے کے سارے نظام کی کلی نقطہ نظر سے تنقید و تجزیہ غزالی سے پہلے کوئی نہیں ہوا۔ نیز غزالی نے اپنے عہد میں مذہب کی اہمیت کو سب سے زیادہ سمجھا۔ نیز غزالی نے متکلمین و فلاسفہ کے عمومی تصورات اور نظری منطق کے قابل تجربے اور مشاہدے پر ہر جگہ زور دیا۔ دیکھئے دو بوز ص ۲۲ - ۱۲۳۔

۳۲۔ شریف، م۔ م، مدیر، اول ص ۶۰۰۔

۳۳۔ ایضاً۔

۳۴۔ ایضاً۔

۳۵۔ ایضاً۔ ص ۶۰۲۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۶۰۳۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۶۰۲، فلسفہ الہیات میں ابن سینا نے زبردست تغیرات کئے اور اس کا یونانی اور نوافلاطونی ڈھانچہ بالکل بدل ڈالا۔ اس کوشش کا خاص منشا فلسفے کو اسلامی اصول سے تطبیق دینا تھا۔ مثلاً اس کے ہاں فلسفہ الہیات کا ایک مسئلہ ہے کہ "لواحد لا یصدر عنه الا الواحد" (واحد سے واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے)۔ یہ اصول ابن سینا کی اختراع ہے۔ اسی پر ابن سینا نے فلاطون کے کجاق عالم کے نظریے کی عمارت کھڑی کی ہے۔ اسی طرح وحی، روایا، رسالت، معجزات وغیرہ دیگر مسائل کا اضافہ و تشریح کی ہے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، اول ص ۳۴۶۔

۳۸۔ ایضاً، ص ۶۰۰ - ۵۹۹۔

۳۹۔ ایضاً، ص ۱۲ - ۶۱۱، ۶۰۰، ندوی، عبدالسلام، ص ۳۳۳ - ۳۳۲۔

۴۰۔ ایضاً، ص ۶۰۳۔

۴۱۔ ایضاً، ص ۶ - ۶۰۳۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۸ - ۶۰۶، ۶۰۳، ندوی عبدالسلام، ص ۱۸ - ۴۱۷۔ "بہر حال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ان کی تنقید کے سامنے ابن سینا کا تصور و عقول کا فلسفہ نہیں ٹھہر سکتا تھا۔" دو بوز، ص ۱۲۰۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۶۱۴، دو بوز، ص ۱۱۹۔

۴۴۔ ایضاً، ص ۴۱۵۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۶۱۵۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۶۱۵ - ۶۱۶۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۶۱۶۔

۷۔ ابن باجہ:

۱۔ ابن ابی اصیحو، طبقات الاطباء، مصر ۱۲۹۹ھ، دوم ص ۶۲، ابن خاقان، فلاسفہ الحقیقیان، ۱۲۸۳ھ، ص ۳۴۶، مابعد، ابن خلکان، و فیات الاعیان، مرتبہ و مستفید، لائڈن ۱۸۳۵ء، ۶۸۱، ابن القفطی، تاریخ الحکماء طبع لپزٹ ۴۰۶، یاقوت حموی، ارشد الاریب، طبع مارگولیتہ ششم، ص ۲۷ - ۱۲۴، سیوطی، بحیۃ الامعاء ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۷، مقرئ، فتح الطیب ۱۹۳۹ء، چہارم ۲۰۶، عمر فروخ، ابن باجہ

والمفسرۃ المغربیۃ، ۱۳۷۱ھ، جی سارٹن (G. Sarton) Introduction to the History of Science.

دوم، جزو دوم ۱۸۳، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (مقالہ ابن باجہ از ایم صغیر حسن و لوارہ)۔ ندوی، عبدالسلام، حکمہ اسلام، دوم ۴۰۶، ص ۲۱ - ۲۰، اس میں کافی اختلاف ہے کہ صالح (سار) اس کے باپ کا نام تھا یا دلاک۔ بہر حال ابن باجہ کو ابن صالح بھی کہا جاتا تھا۔ شریف، م۔ م، مدیر، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۷ - ۵۰۶، فاس (فیض) میں وزیر رہنے کی روایت قفطی کی ہے جس کو لطفی محمد جمعہ نے مشکوک قرار دیا ہے۔ دیکھئے تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۰۹، حکمہ اسلام دوم ص ۲۳ - ۲۲۔

- ۳۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۶ - ۲۵۔
- ۴۔ ایضاً ص ۲۵ - ۲۴۔
- ۵۔ ایضاً، ص ۳۰ - ۲۸، نیز شریف، م۔ م، اول ص ۵۱۰، ابن باجہ کا ایک رسالہ "تدبیر المتوحد" ہے، جس میں اس نے مدنیات اعلیٰ کی تشریح کی ہے۔ لطفی جمعہ نے اس کا فصل وار خلاصہ بیان کیا ہے دیکھئے تاریخ فلاسفۃ الاسلام ص ۲۶-۱۱۱۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے اس خلاصے کا خلاصہ کر دیا ہے۔ دیکھئے حکماء اسلام، دوم ص ۳۸ - ۳۰۔ دوسری تصانیف جیسے رسالۃ الاتصال العقل، رسالۃ الوداع، رسالۃ البنات کو رسالۃ الاندلس میں جمع کر دیا گیا ہے۔ (مرتبہ آسن پلاکوس ۸۲ - ۱۹۴۰ء)۔
- ۶۔ شریف، م۔ م، مدیر، اول، ص ۲۳ - ۵۲۲۔
- ۷۔ ایضاً ص ۵۰۰، دوبور ص ۱۲۱، مولانا کیجئے۔ اسی طرح دوبور کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن باجہ کے مطابق "ہیولی کا وجود بغیر صورت کے ممکن نہیں البتہ صورت کا وجود ہیولی سے الگ بھی ہو سکتا ہے"۔ ص ۱۳۲، جبکہ ابن باجہ در حقیقت یہ کہتا ہے کہ بلا صورت کے بھی موجود ہو سکتا ہے۔ تفصیل کی لئے دیکھئے شریف، اول ص ۵۱۱۔
- ۸۔ ایضاً ص ۵۱۸۔
- ۹۔ ایضاً۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۵۱۹۔
- ۱۱۔ ایضاً۔
- ۱۲۔ ایضاً، ویلے سے مراد بظاہر ابن سینا کے نظریے کے مطابق عقل فعل ہے جو تحت قمری فلک پر حکمران ہے اور ارضی مخلوق کی صورت مری کرتی ہے اسی کو ابن سینا نے فرشتہ جبریل سے تعبیر کیا ہے جو مشیت اور علم الہی کو انسان تک پہنچاتا ہے۔
- ۱۳۔ ایضاً۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۵۲۰۔
- ۱۵۔ ایضاً۔
- ۱۶۔ ایضاً۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۵۲۱۔
- ۱۸۔ ایضاً ص ۵۲۲۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ ایضاً۔
- ۲۱۔ ایضاً۔
- ۲۲۔ ایضاً۔
- ۲۳۔ ابن باجہ، رسالۃ الاتصال، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن باجہ)۔

۸۔ ابن طفیل:

- ۱۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، دوم ص ۳۹۔
- ۲۔ ایضاً، ص ۴۰ - ۳۹، دوبور نے ابن طفیل کے مولد کا نام قادسیہ (Caudiz) بتایا ہے۔ دیکھئے تاریخ فلسفہ اسلام ص ۱۳۴۔ اس کی ایک کسیت ابو جعفر بھی ہے۔
- ۳۔ ایضاً، ص ۴۰-۳۹، ابن طفیل کے لئے مزید ملاحظہ کیجئے، عبدالواحد مراکشی، المعجب ۱۹۳۹ء، ص ۵ - ۱۷۲، ابن العزازی، المغرب، دوم ص ۸۵، ابن ابی صبیحہ، دوم ص ۷۸، فرح المظنون، فلسفۃ ابی جعفر بن طفیل، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن طفیل) از بی کلاوی دے اور سید نذیر نیازی۔
- ۴۔ ایضاً۔
- ۵۔ ایضاً دوم ص ۴۰، زمانہ حال کے محققین اس کو یوں درست نہیں سمجھتے کہ خود ابن طفیل نے جی بن یقظان میں تصریح کی ہے کہ ابن

- ۶۔ باجہ سے اس کی ملاقات نہیں ہوئی۔ دیکھئے لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۳۹، ۱۳۶، غالباً مراکشی کی مراد اس کی کتابیں ہیں۔
ایضاً، دوم ص ۴۲، ابن طفیل کے اس رسالے جی بن یقظان کا عنوان نیا ہے، نہ ہی اس کے کردار اہمال و سلاماں نئے ہیں۔
ابن سینا کا افسانہ جی بن یقظان کے نام سے اور ایک دوسرا افسانہ اہمال و سلاماں کے نام سے ہے۔ لیکن مماثلت و مشابہت بس
یہیں تک ہے کیونکہ ابن سینا کے یہ افسانے ابن طفیل کے فلسفیانہ افسانے اور اس کے کرداروں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔
دیکھئے شریف، اول ص ۵۲۹۔
- ۷۔ دوپور، ث۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۳۵۔
- ۸۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۳۔
- ۹۔ ایضاً، ص ۴۳ - ۴۴۔
- ۱۰۔ دوپور، ص ۳۶ - ۱۳۵۔
- ۱۱۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶ - ۴۵۔
- ۱۲۔ شریف، م۔ م، مدیر، اے، ہنری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۵۲۹۔
- ۱۳۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶، دوپور ص ۱۳۶۔
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۵۳۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶ - ۴۳۔
- ۱۵۔ ندوی، عبدالسلام دوم ص ۳۷ - ۴۶۔
- ۱۶۔ ایضاً، شریف، م۔ م، اول ص ۵۳۲۔
- ۱۷۔ ایضاً، دوم، ص ۴۹ - ۴۸، شریف، م۔ م، اول ص ۵۳۱ - ۵۳۲۔
- ۱۸۔ شریف، م۔ م، اول ص ۵۳۲۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۳۳ - ۵۳۲۔
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔
- ۲۲۔ ایضاً۔
- ۲۳۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔
- ۲۴۔ ابن طفیل جی بن یقظان ۱۹۶۳ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن طفیل)۔

۹۔ ابن رشد:

- ۱۔ ابن رشد، تہذیب التہذیب، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، عبدالواحد مراکشی، المعجب، ۱۷۴، ابن اللامد، تکملۃ ۲۶۹، ابن بلی اصیجہ دوم ص ۷۵،
ابن البغدادی، المغرب اول ص ۱۰۳، ابن فرحون، الدیاج المذہب، مصر ۱۳۲۹ھ، ص ۲۸۳، المقری، نفع الطیب، ابن المعمر
الحسنی، شذرات الذہب، چہارم ص ۳۲، النہای، تاریخ قضاۃ الاندلس، ص ۱۱۱، ابن تیمیہ، الرد علی فلسفۃ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۱۰ء،
اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن رشد از بی کارلواو)۔
- ۲۔ ایضاً ص ۱۰۲ - ۱۰۱، شریف، م۔ م، مدیر، اے، ہنری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۴۲ - ۵۳۱۔
- ۳۔ ایضاً، مشہور فرانسیسی متشرق اریسٹ رینان نے، جنہوں نے ابن رشد کے حالات و فلسفے پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے، اس
مجموعے کے بارے میں رائے ظاہر کی ہے کہ "فلسفے کا جو تعلق مذہب سے ہے، اس کی جھلک ان فتوؤں میں بھی دکھائی دیتی ہے،
اور اس عجیب و غریب کتاب کے بعض صفحات پر خود ابن رشد کے خیالات کے مآخذ ہمیں نظر آتے ہیں۔" دیکھئے حکملہ اسلام،
دوم ص ۱۰۲، معشوق حسن خاں کاردو ترجمہ رینان، ابن رشد اور فلسفہ ابن رشد، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۹ء۔
- ۴۔ شریف، م۔ م، مدیر، اول ص ۵۳۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۰۸، یہ بات کہ ابن رشد کے اساتذہ میں ابن باجہ شامل نہیں
ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ مؤرخ الذکر کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر ۱۲ سال تھی۔ یہ بھی مسلم ہے کہ ابن باجہ کا اس کے
گھرانے میں خوب آنا جانا تھا، اس لئے بہ قرین قیاس ہے کہ ابن باجہ نے جو حافظ قرآن اور عربی شعر و لوب کا بھی ماہر تھا،

- ابتدائی یا ثانوی درجے کی تعلیم میں ابن رشد کو پڑھایا ہو۔ دیکھئے ندوی، عبدالسلام، روم، ۱۱۰-۱۰۸۔
- ۵۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۱۰۶، ۱۰۲، موازنہ کیجئے لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۶۵-۶۱۔
- ۶۔ ایک روایت کے مطابق سلطان عبدالمومن کے طلب کرنے پر ابن رشد مراکش پہنچا تھا۔ اس وقت اس کی عمر ۲۷ سال تھی۔ سلطان نے مدارس کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا۔ جس کے لئے اسے بلایا تھا۔ بعد میں سلطان عبدالمومن نے اسے مملکت کا قاضی القضاۃ بھی مقرر کر دیا جس سے اس کے گھرانے کی عظمت دوچند ہو گئی۔ لیکن یہ روایت بوجہ کمزور معلوم ہوتی ہے۔ زیادہ صحیح یہی ہے کہ ابن رشد قرطبہ کا قاضی تھا اور ابن طفیل نے اسے بلا کر سلطان یوسف بن عبدالمومن سے متعارف کرایا تھا جیسا کہ خود ابن رشد نے تصریح کی ہے۔ دیکھئے ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۱۳-۱۱ اور ص ۱۵-۱۱۳۔
- ۷۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۷۰۔
- ۸۔ ایضاً، ص ۷۵-۷۴، ندوی، عبدالسلام، ص ۱۵-۱۱۳۔
- ۹۔ شریف، م۔م، مدیر، اول ص ۵۵۴، ندوی، عبدالسلام، دوم ۲۳-۲۱۔
- ۱۰۔ مثلاً یہ کہ ابن رشد امیر المومنین کو ”برادر من“ کہتا ہے یا اس نے اپنی کتاب الحیوان میں زرافہ کے ذیل میں لکھا ہے کہ میں نے اسے ”شاہ بربر“ کے ہاں دیکھا ہے۔ (ابن رشد نے اپنی صفائی میں کہا تھا کہ اس نے درحقیقت ”شاہ بربر“ لکھا تھا)۔ اس طرح کی باتیں سن سن کر اور وہ بھی مبالغوں کے ساتھ، ایک زود درنج سلطان کا ابن رشد سے خفا ہو جانا قابل تعجب نہیں۔ دیکھئے ندوی عبدالسلام، دوم ص ۱۷-۱۶۔
- ۱۱۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ۲۳-۱۲۲، جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۰۷۔
- ۱۲۔ ایضاً، ص ۲۷-۱۲۵۔
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۱۳۲۔
- ۱۴۔ ایضاً، تفصیل کے لئے دیکھئے ص ۱۳۵-۱۳۴۔
- ۱۵۔ شریف، م۔م، مدیر، اول ص ۵۴۲-۵۴۳۔
- ۱۶۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۱۳-۲۱۳۔
- ۱۷۔ ایضاً، نیز ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۵۲-۱۵۱۔
- ۱۸۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۳۲۔
- ۱۹۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۰۸، تہذیب التہذیب کے اخیر میں ابن رشد کے الفاظ یہ ہیں: ”میں اب ان امور پر بحث ختم کرنا چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان امور پر رائے زنی کی ہے اس سے استغفاد کرتا ہوں اور اس کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت داعی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے بارے میں ایک لفظ بھی نہ کہتا۔“ دیکھئے جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۰۱۔
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۱۰-۳۰۹۔
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۱۱، اس کے باوجود ابن رشدیت یا یورپ کے اثرات یورپ میں پھیلتے اور بڑھتے ہی رہے۔ ”اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم کی تعداد ۱۵۸۰-۱۳۸۰ء کی ایک صدی میں سو سے متجاوز ہو چکی تھی۔ کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا جب اس کی کوئی کتاب شائع نہ ہوتی ہو۔“ اس کی تصانیف کے لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں ”اس کثرت سے موجود ہیں کہ عبرانی زبان میں توراۃ کے بعد ابن رشد کی تصانیف سے زیادہ اور کسی کتاب کی اشاعت نہیں ہوئی۔“
- ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۳۸-۱۳۷۔
- ۲۲۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۱۱۷، ۱۲۳-۱۲۴، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۹۷-۱۹۶۔
- ۲۳۔ شریف، م۔م، مدیر، اول ص ۵۵۶، ۵۳۸، ندوی، عبدالسلام، دوم، ۲۰۶-۲۰۳، ص ۱۰-۲۰۹۔
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۵۵۵۔
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۳۵-۵۳۳، نعمانی، شبلی، ص ۷۹۔
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۵۳۵۔

۲۷	ایضاً، ص ۳۶ - ۵۳۵
۲۸	ایضاً
۲۹	ایضاً، ص ۵۳۶، ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۷
۳۰	ایضاً، ص ۳۷ - ۵۳۶، ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۵
۳۱	ایضاً، ص ۵۵۶، جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۲۵، نیز ص ۷۶-۲۷۰
۳۲	ایضاً، ص ۵۵۷-۵۵۸
۳۳	ایضاً، ص ۵۵۹
۳۴	ایضاً، ص ۵۶۱-۵۵۵
۳۵	جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۲۳
۳۶	شریف، م - م، مدیر، اول، ۲۸-۵۳۷
۳۷	ایضاً، ص ۵۳۸
۳۸	ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۰-۲۰۹
۳۹	ایضاً
۴۰	شریف، م - م، مدیر، اول، ص ۲۹-۵۳۸
۴۱	ایضاً
۴۲	ایضاً، ص ۵۰ - ۵۳۹
۴۳	ایضاً، ص ۵۵۰
۴۴	ایضاً، ص ۵۰ - ۵۵۵
۴۵	ایضاً
۴۶	ایضاً، ص ۵۵۰
۴۷	ایضاً

۱۰۔ ابن عربی:

- ۱۔ یاقوت حموی، ارشاد الاریب، طبع مارگولیتھ پنجم، ۳۹-۱۳۹، ابن خلکان، وفیات الاعیان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۴۰۴، سبکی، طبقات الشافعیہ، چہارم ۷-۲۷۳، ابن المماد حنبلی، شذرات الذہب، چہارم ۲۳۹، ذہبی، طبقات الحفاظ، چہارم ۱۲۲ اور دول الاسلام، دوم ۶۳، ابن الجوزی، المنتظم، دہم ۲۶۰، ابن کثیر، البدلیۃ والنہلیۃ، دو از دہم ص ۲۹۳، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن العربی از برد کلیمان و عبدالمنان عمر)، شریف، م - م، مدیر، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۴۰۶، ڈاکٹر محسن جہانگیری، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، اردو ترجمہ فارسی احمد جاوید و سمیل عمر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۹ء
- ۲۔ وحدۃ الشہود کا صوفی فلسفہ ہندوستان کے شیخ احمد سرہندی، جو مجدد الف ثانی کے لقب سے مشہور ہیں، کی دین سے وحدۃ وجود اور وحدۃ الشہود کے بنیادی فرق کو ہمہ اوست اور ہمہ از اوست کے مختصر الفاظ سے بھی بعض دفعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ان الفاظ سے ایک سطحی اور غلط تعبیر ہی پیدا ہوتی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دو متعارض اور متضاد نظریے سمجھے جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے ان دونوں میں تطبیق دی ہے اور اس پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے۔ (دیکھیے شیخ محمد آرام رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۵۶۵)۔ لیکن خود مجدد الف ثانی "بشرط عبور" وحدۃ الوجود کے حسن کے قائل ہیں: رود کوثر، ص ۱۷-۳۱۵
- ۳۔ شریف، م - م، مدیر، اول ص ۳۹۹
- ۴۔ ایضاً
- ۵۔ ایضاً

- ۶۔ ایضاً، ص ۳۹۹-۳۰۰۔
- ۷۔ ایضاً، ص ۳۰۰۔
- ۸۔ ایضاً۔
- ۹۔ ایضاً۔
- ۱۰۔ ایضاً۔
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۵۔ ۴۰۴، مولانا کے لئے دیکھیے نصر، سید حسین،
Three Muslim Sages, Harward University Press, Mass. 1964. ص ۱۰۲۔
- ۱۲۔ ایضاً۔
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۳۰۵-۶۔
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۳۰۶۔
- ۱۵۔ ایضاً، ص ۷-۳۰۶۔
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۳۰۷۔
- ۱۷۔ ایضاً، ص ۳۰۸۔
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۱۰۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۳۱۱۔
- ۲۱۔ ایضاً۔
- ۲۲۔ ایضاً، ابن عربی کے نظریے کو اس لحاظ سے وحدۃ الوجود کہنا کسی حد تک گمراہ کن ہے کہ اللہ اور کائنات ان کے نظام فکر میں ایک نہیں جیسا کہ ہمہ اوست وغیرہ سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ یعنی اگر ذات حق اس وجودی نظریے میں مطلقاً باورائی ہے تو یہ کائنات باورائی نہیں۔ اسی لئے ذات حق سے قابل امتیاز اور مختلف ہے تاہم اس سے ذات حق مطلقاً جدا بھی نہیں اس لئے کہ حقیقت وجود درپردہ ایک ہے۔ دیکھیے نصر، سید حسین، تھری مسلم سجز، ص ۱۰۶۔
- ۲۳۔ ایضاً۔
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲-۱۱، ابن عربی نے جس نظریے کو پیش کیا ہے (اور مجدد الف ثانی نے بھی) وہ کوئی بالکل نئی بات نہیں ہے۔
محققین صوفیہ کے ہاں جتہ جتہ اقوال میں رمز و کنایات کی صورت میں یہ نظریہ پہچانا جاسکتا ہے۔ لیکن ابن عربی نے ان اقوال کی سریت کو کھول کر ایک صوفیانہ فلسفے کی شکل میں اس کو مدون کیا اور توحید کے باطنی پہلو کو وحدۃ الوجود کی صورت میں پیش کیا۔ اس وقت سے اسلام اور توحید کی یہ اندرونی جہت روشن ہوئی اور تب ہی سے یہ جہت اسلامی دنیا کی روحانی زندگی پر حاوی ہے۔ نصر، سید حسین، ص ۹۱-۹۰۔
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۳۱۲۔
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۳۱۲۔
- ۲۷۔ ایضاً، ص ۳۱۲۔
- ۲۸۔ ایضاً، ص ۳۱۲۔
- ۲۹۔ ایضاً، ص ۳۱۳۔
- ۳۰۔ ایضاً، ص ۳۱۳۔
- ۳۱۔ ایضاً، ص ۱۴-۳۱۳۔
- ۳۲۔ ایضاً، ص ۳۱۳۔
- ۳۳۔ ایضاً، ص ۱۵-۳۱۳۔

فلاسفہ کا الہیاتی تصور

ظفر اقبال خان

فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں نظریہ توحید ایک حقیقت مسلمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے نظریہ توحید کی تشکیل جدید ضروری ہے۔ اسلام میں نظریہ توحید اس لیے مشکل ہے کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو وحدت کے انداز میں پیش کیا ہے۔ اسلام کے علاوہ دنیا میں اللہ کے بارے میں جتنے بھی تصورات پائے جاتے ہیں۔ ان میں تعدد اور تکثر کی کوئی نہ کوئی تعبیر ضرور پائی جاتی ہے۔ اس لیے قرآن ایسے عقائد کے حاملین کو مشرکین اور ملحدین کے عنوان سے تلقیب کرتا ہے۔ دنیا میں جتنے مذاہب پائے جاتے ہیں وہ یہ بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ ساری کائنات حادث ہے۔ اس کا حدوث کسی محدث کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے انہیں لازماً اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس کا محدث صرف اللہ تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی صحیح تعبیر پیش نہیں کر سکتے۔ کائنات چونکہ حدوث کی وجہ سے محسوسات کا عالم کہلاتی ہے۔ اور اس کا محدث جسے اللہ کہتے ہیں، قرآن کے مطابق وہ ایک ماورائی ہستی ہے جو ادراک اور محسوسات کی ہر کیفیت سے منزہ ہے۔ ایسی قدیم ہستی کا اس محسوس کائنات کے ساتھ جو تخلیق اور نظم کا ربط پایا جاتا ہے اس ربط کی نوعیت کیا ہے؟

ربط بین الحادث والقدیم کی اس نوعیت پر سب سے پہلے فلاسفہ یونان نے بحث کی ہے۔ وہ تفہیم کی تنکناؤں پر بڑے تدبر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اتنی وسیع کائنات کی علت تو ایک ہے لیکن یہ ایک علت کائنات کے ہزاروں علل پر بیک وقت اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ ایک علت صرف ایک ہی معلول پر تصرف کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ربط بین لاحادث والقدیم کی یہ تعبیر بیان کی ہے:

لا یصدر عن الواحد الا الواحد

ایک علت سے پہلے ایک ہی معلول صادر ہو سکتا ہے اور باقی معلول کے لیے انہوں نے عقول عشرہ کا قاعدہ مقرر کر کے تخلیق کی تفہیم کو عقلاً سہل کر دیا ہے۔

لیکن قرآن کریم ربط بین الحادث والقدیم کی جو تعبیر بیان کرتا ہے وہ فلاسفہ یونان کی اس تعبیر کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ کائنات کی تخلیق کے لیے جب اللہ کو علت اولیٰ بنایا جائے تو اس علت کو اپنے معلول کے اظہار کے لیے مجبور مانا جائے گا۔ جس سے اس کا اختیار بالمشیت کا تصور ختم ہو جائے گا۔ ابن عربی نے اللہ کے علم

الہی کی تحدید کر کے اللہ تعالیٰ کو مجبور، کمزور اور مسلوب الاختیار تسلیم کیا ہے۔ اہل نیچر نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے کمزور اور مجبور مانا ہے۔ اس طرح اختیار بالا کراد کا نظریہ قبول کرنا پڑے گا۔

دوسرا اس قدیم علت کے ساتھ جس معلول کو بھی تسلیم کیا جائے گا علت کے قدم کے ساتھ اس کے معلول کو بھی قدیم ماننا پڑے گا۔ ایسے نظریات قرآنی توحید کے سراسر خلاف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی الوہی توحید کے خلاف دنیا میں جتنے نظریات پائے جاتے ہیں ان کی بنیادی غلطی کا سبب یہ ہے کہ قرآن میں جس طرح ربط بین الحادث والقدریم کی تعبیر بیان کی گئی ہے باطل ادیان اس کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے۔ قرآن میں تخلیق کائنات کی علت یہ بیان کی گئی ہے:

خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا وَ أَنْ
اللَّهُ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^۴ (الطلاق: ۱۲)

ترجمہ:

اس ساری کائنات کی تخلیق کی بنیادی علت اور اس کا واحد مقصد یہ ہے کہ اس تخلیق کے ذریعے تم معلوم کر سکو کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور اپنے وسیع علم میں اتنے کمال کے حامل ہیں کہ اس نے اپنی قلم مشیت کی ایک معمولی حکمت سے اتنی وسیع کائنات کو پیدا کر کے تمہارے سامنے موجود کر دیا ہے۔ یعنی جب تک تم اللہ کی صفت قدرت اور صفت علم کا صحیح ادراک نہ کرو گے تمہیں یہ بات بالکل معلوم نہیں ہو سکی کہ اللہ کا اس حادث کائنات کے ساتھ تخلیق اور نظم کا کیا ربط ہے۔ اس ربط کی صحیح نوعیت کیا ہے؟ صفت قدرت میں اس کی قوت ارادہ کا کمال بیان کیا گیا ہے۔

لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا وَ أَنْ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^۴ (الطلاق: ۱۲)

ترجمہ:

اس آیت میں اس کے کمال علم کا بیان کیا گیا ہے۔ قدرت کی صفت سے تخلیق کائنات کی تشریح کی گئی ہے اور صفت علم کے کمال سے کائنات کے حسن نظم اور تنسيق کے جمال کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن میں صفت قدرت اور صفت علم کے تصرف کو کائنات کی بعض جزئی مخلوق پر ایسے حقائق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس کے تدبیر سے کائنات کے بڑے بڑے کلیات کی تشریح بھی ہو جاتی ہے۔ جزئیات اور کلیات کی ایسی تشریح کے بعد پھر ساری کائنات کی حکمت تخلیق کی تعبیر سامنے آ جاتی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ اور ہر دور میں دہریت کا ایک گروہ موجود رہا ہے جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔

اللہ کے وجود کے اثبات پر قدیم فلاسفہ اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو شے حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے، اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے جو شے تغیر پذیر ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتی، لہذا عالم حادث ہے۔ جو فلاسفہ اور حکماء اسلام اللہ تعالیٰ کی ذات کو علت اولیٰ یا عقل اول کی ”علت تامہ“ کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ

کو مجبور اور مضطرب مانتے ہیں۔ چونکہ ”علت تامہ“ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ زمانہ اور ساری کائنات کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

جن فلاسفہ اور حکماء اسلام کا نظریہ ہے کہ کائنات کے موجودہ قوانین اتنے اٹل ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں اللہ کو مجبور اور مضطرب بھی مان لیا جائے تو اس کی عظمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے۔ قرآن میں تخلیق اور فلسفہ زمان و مکان کی جس طرح تشریح کی گئی ہے وہ لوگ اسے اچھی طرح نہیں سمجھ سکے۔ اس لیے وہ تصورالہ اور قیامت کے نظریہ میں اتنے خام نظر آتے ہیں کہ ان سے تو دور جاہلیت کے مشرکین بھی اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ اللہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا کہ وہ قوانین فطریہ کے مقابلہ میں مجبور اور مضطرب نظر آتا ہے۔ یہ بات ثابت نہیں کر رہی کہ اللہ تعالیٰ اب اپنی آزاد مشیت سے معطل ہو چکا ہے۔

فلاسفہ کی اقسام

(الف) اہیقوری فلاسفہ:

اس مکتبہ فکر کے فلاسفہ ایک اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے بلکہ ان کے نزدیک ان کی زیادہ تعداد ہے۔ وہ تجسیم اللہ کے قائل ہیں۔ اس لیے وہ انہیں انسانوں کی صورت و شکل کے تحت تسلیم کرتے ہیں۔ ان خدوئوں نے نہ دنیا بنائی ہے اور نہ دنیا کے کاموں میں دخل اندازی کی۔ اس لیے یہ فلاسفہ ایک اللہ کی ذات پر ایمان نہیں رکھتے۔

(ب) رواقی فلاسفہ:

اس فلسفہ کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہیں۔ لیکن یہ کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شامل کر کے ایک قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں اللہ ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے بارے میں رواقیوں کا فلسفہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے۔ یہ دونوں مکاتب فکر علت و معلول اور وحدۃ الوجود کے تحت اللہ کو مجبور اور محتاج قرار دیتے ہیں۔ ریسرچر آئندہ اوراق میں فلاسفہ کے ایسے باطل نظریات کی تردید کر کے قرآن کے فلسفہ الہیات کو ایک مقالے کی صورت میں پیش کر رہا ہے۔ تخلیق کائنات کے بارے میں افکار عالم میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ وہ اس کائنات کے حدوث پر تو عقلاً متفق ہیں، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”علت اولیٰ“ کیا ہے۔ یہ فلاسفہ یونان کے نزدیک ”عقل اول“، یہودی فلاسفر فیلو کے ہاں ”لوگوس“ (Logos)، مسیحی فلسفے میں ”کلمۃ اللہ“ جبکہ ابن عربی اسے ”حقیقت محمدیہ“ کہتا ہے۔

قاضی قیصر الاسلام فلاسفہ کے عقیدہ کے بارے لکھتے ہیں:

اللہ تمام کائنات اور بشمول محدود اذہان کے، سب کی اولین علت ہے، اس نے کائنات کو کچھ یقینی اور لازمی توانائیوں سے سرفراز کر دیا ہے۔ جن توانائیوں کے زیر اثر کائناتی عمل اپنے معمول کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے۔ فارینو کا کہنا ہے کہ یہ کائنات بہت سی ثانوی علل کی ایک بڑی مشین ہے جو اس کائنات کو بالذات متحرک

یا خود کار بنائے رکھتی ہے، جیسے خود اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ہے، مگر اس نے اس کو خالق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیحدہ کر لیا ہے، اس نے کائنات کو ایک مخصوص لمحہ زمان میں مقدم مادے سے پیدا کیا اور اسے کچھ یقینی قوتوں سے سرفراز کر دیا اور اب روز آفرینش سے یہی کائناتی عمل اپنے مخصوص قوانین کے تحت اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کائنات کے اس حسب معمول عمل تفاعل میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔ (۲)

اللہ نے کائنات کو خلق کرنے کے بعد کائنات سے خود کو کنارہ کش کر لیا ہے۔ بالکل اسی گھڑی ساز کی طرح جو گھڑی کو بناتا ہے، اور اس کی تکمیل کے بعد اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بالکل اس طرح اللہ بھی کائنات سے بالکل علیحدہ اس کے روزمرہ کے معمولات سے جدا ایک مسحور کن ابدیت اور مثالی فراغت و سکون کے عالم میں اپنا وجود رکھتا ہے۔ (۳)

فلاسفہ نے اللہ کو ارادہ و مشیت میں مجبور و مضطر اور مادہ کا محتاج قرار دیا ہے۔ ابن عربی نے اعیان ثابتہ کے تحت اللہ کو علم الہی میں مجبور قرار دیا ہے۔ بعض نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے اللہ کے قادر ہونے کا انکار کیا ہے۔ کچھ فلاسفہ نے علت و معلول کے قانون کے تحت مادہ کو کائنات کی "علت اولیٰ" قرار دیا ہے۔ آئمہ متکلمین نے ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ تسلیم کیا ہے۔ اس طرح دونوں علت اولیٰ کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ فلاسفہ مادہ کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں اور متکلمین ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو علت اولیٰ تسلیم کرنے سے اللہ تعالیٰ کو ارادہ و مشیت میں قوانین کا پابند تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جبکہ قرآن کریم نے اللہ تعالیٰ کو "علت اولیٰ" تسلیم نہیں کیا بلکہ اللہ کو اس کائنات کا خالق قرار دیا ہے۔ جو کائنات سے باہر ہے، کائنات کو عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ کائنات کے اندر شامل نہیں ہے، اور نہ ہی کائنات اللہ کی مختلف شکلیں ہیں۔

امام ابن جوزی فلاسفہ کے نظریہ اللہ تعالیٰ کی مجبوری کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان میں سے بعض وہ ہیں جو دہریہ فرقہ کے ہم مشرب ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کا کوئی صانع نہیں، فلاسفہ کا یہ مقولہ نو بختی وغیرہ نے ان کی کتابوں سے نقل کیا۔ یہی ابن بشیر نہاوندی نے ذکر کیا کہ ارسطو طالیس اور اس کے اصحاب کا خیال ہے کہ زمین ایک ستارہ ہے جو کہ آسمان کے جوف میں ہے۔ اور ہر ایک ستارے میں اس زمین کی طرح کے علم ہیں، اور درخت اور نہریں ہیں، جیسے کہ زمین میں ہیں اور یہ فرقہ صانع کو نہیں مانتا۔

اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو عالم کے لیے علت قدیمہ ثابت کرتے ہیں۔ اور پھر عالم کو قدیم کہتے ہیں اور قائل ہیں کہ عالم ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود اور اس کا معلول رہا۔ اس کے وجود سے پیچھے نہیں ہٹا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا رہا جیسے کہ معلول علت کے ساتھ رہتا ہے اور نور شمس کے ساتھ لازم ہے، اور یہ لزوم بالزمان نہیں بلکہ بالذات اور بالرتبہ ہے۔ اس گروہ کے جواب میں کہا جاتا ہے۔ تم قدیم ارادہ کی جہت سے عالم کے حادث ہونے کا انکار کیوں کرتے ہو، کیونکہ ارادہ قدیمہ اس عالم کے وقت بھی موجود ہونے کو چاہتا تھا جس وقت یہ عالم پلایا گیا۔ پھر وہ کہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وجود باری اور وجود مخلوقات میں ایک زمانہ ہو تو ہم جواب دیں گے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور زمانہ سے پہلے کوئی زمانہ نہیں۔ پھر اس قوم سے کہا جاتا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ

آیا اللہ میں یہ قدرت ہے کہ آسمان کے دل کو موجودہ بلندی سے ایک آدھ ہاتھ کم یا زیادہ کر دے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ بات ممکن نہیں تو یہ

(i) ایک تو اللہ کو عاجز بنانا ہے۔

(ii) دوسرا جس شے کا بڑھنا گھٹنا ممکن نہ ہو اس کا اپنی اصلی حالت پر موجود رہنا واجب ہے اور شے واجب علت سے مستغنی ہے۔

(iii) ان لوگوں نے یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے تو دراصل اپنا مذہب چھپایا ہے عالم کا مصنوع ہونا ان کے خیال میں جائز ہے۔ حقیقت میں نہیں کیونکہ فاعل اپنے فعل میں ارادہ کرنے والا ہوتا ہے اور ان کے نزدیک عالم کا ظہور اللہ کے فعل سے نہیں ہے۔

(iv) اللہ کے اثبات پر قدیم فلاسفر اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو چیز حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور یہی علت اللہ ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ ازلی ابدی نہیں ہو سکتی بلکہ حادث و فانی ہے۔

(v) ان میں سے بعض گروہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ رہے گا جس طرح اس کی ابتدا نہیں اسی طرح انتہا بھی نہیں ہے کیونکہ عالم علت قدیمہ کا معلول ہے اور معلول کے ساتھ پایا ہے اور جب عالم ممکن الوجود ہوا تو نہ قدیم ہو گا اور نہ معلول ہو گا۔

(vi) جالینوس نے کہا فرض کرو اگر آفتاب قابل انعدام ہوتا تو اس قدر مدت دراز میں اس پر پڑمردگی ظاہر ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جاتا کہ بہت سی اشیاء میں پڑمردگی نہیں آتی بلکہ یکایک فاسد ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں تم نے کیوں کر جان لیا کہ آفتاب میں پڑمردگی اور کمی نہیں آئی کیونکہ آفتاب فلاسفہ کے نزدیک زمین سے ایک سو ستر حصے یا اس سے کم و بیش بڑا ہے۔ پھر اگر اس میں سے پہاڑوں کے برابر بھی کمی ہو جائے تو وہ محسوس نہ ہو گی۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ یا قوت اور سونا فاسد ہو جاتے ہیں، حالانکہ برسوں تک باقی رہتے ہیں اور ان کا نقصان محسوس نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہوا کہ ایجاد اور انعدام اسی قادر کے ارادہ سے ہے جو اپنی ذات میں تغیر سے پاک ہے اور اس کی کوئی صفت حادث نہیں فقط اس کا فعل متغیر ہوتا ہے جو ارادہ قدیمہ سے متعلق ہے۔

ابو محمد نو بختی نے کتاب لا آراء والدنات میں نقل کیا ہے کہ: سقراط کا خیال ہے کہ اشیاء کے اصول تین ہیں:

(۱) علت فاعلی

(۲) علت عنصری

(۳) علت صوری

وہ کہتا ہے کہ اللہ عز و جل تو عقل ہے اور عنصر کون و فساد کا موضوع اول ہے اور صورت جسم نہیں بلکہ جوہر ہے۔ اسی گروہ میں سے دوسرے کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ علت فاعلی اور عنصر منفعل ہے۔ تیسرا کہتا ہے کہ عقل نے اشیاء کو اسی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ چوتھے کا مقولہ ہے کہ عقل نے ترتیب نہیں دی بلکہ

طبیعت کا فعل ہے۔ یحییٰ بن بشر نہاوندی نے نقل کیا کہ فلاسفہ میں سے ایک قوم کا قول ہے کہ جب ہم نے عالم کو مجتمع اور متفرق اور متحرک اور ساکن دیکھا تو جان لیا کہ وہ حادث ہے اور حادث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ آدمی پانی میں جا گرتا ہے اور اچھی طرح تیرنا نہیں جانتا لہذا اس صانع و مدبر سے فریاد کرتا ہے مگر وہ اس کی فریاد رسی نہیں کرتا۔ اسی طرح کوئی آگ میں گرتا ہے تو ہم نے معلوم کر لیا کہ صانع معدوم ہے۔

یحییٰ کے نزدیک عدم صانع کے لئے مختلف گروہ:

(۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب صانع نے عالم کو کامل اور تمام کر دیا تو اس کو اچھا معلوم ہوا۔ اس لیے وہ ڈرا کہ کہیں اس میں زیادتی یا کمی نہ آ جائے۔ جس سے وہ فاسد ہو جائے۔ اس خوف سے اس نے آپ کو ہلاک کر ڈالا اور عالم اس سے خالی ہو گیا اور تمام احکام جو حیوانات اور عالم کے مطبوعات میں جاری ہیں حسب اتفاق باقی رہ گئے۔

(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ باری تعالیٰ کی ذات میں ایک شور و غوغا ظاہر ہوا۔ اس لیے اس کی قوت منجذب ہوتی رہی اور نور گھٹتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ نور اور قوت اس شور و فریاد میں آ گئے۔ اسی شور کو عالم کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا نور بگڑ گیا اور اس میں سے ایک محدود حصہ رہ گیا اور ان لوگوں کا گمان ہے کہ عالم میں سے نور جذب ہو کر اسی کی طرف جائے گا پھر وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے گا اور چونکہ وہ اپنی مخلوقات کی کارپردازی سے کمزور تھا اس لیے ان کا کاروبار مہمل چھوڑ دیا، اس لیے جور و ظلم شائع ہو گیا۔

(۳) تیسرا گروہ گمان کرتا ہے کہ یوں نہیں بلکہ باری تعالیٰ نے جب عالم کو استوار کیا تو اس کے اجزاء عالم میں متفرق ہو گئے اور عالم میں جو قوت ہے وہ جوہر لاہوتی ہے۔

(۴) اکثر فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کچھ علم نہیں فقط اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مخلوق کو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے خالق کا بھی علم ہے تو کیا انہوں نے مخلوق کا رتبہ خالق سے بڑھا دیا؟ (۴) یا دوسرے لفظوں میں خالق کا رتبہ مخلوق سے گھٹا دیا۔ اس عقیدہ میں شیخ بوعلی سینا ان کے خلاف ہے وہ کہتا ہے: یہ بات نہیں بلکہ اللہ کو اپنے نفس کا علم ہے اور اشیاء کلیہ کا بھی علم ہے۔ لیکن جزئیات کا علم نہیں اس مذہب کو معتزلہ نے بھی ان لوگوں سے لیا ہے گویا انہوں نے معلومات زیادہ بہم پہنچائیں۔ الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس جماعت میں داخل کیا جو ذات باری تعالیٰ سے جہل اور نقص کو دور کرتی ہے اور ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ایمان لائے:

الَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ

ترجمہ: یعنی کیا اللہ تعالیٰ کو مخلوق کا علم نہیں؟

وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (الانعام: ۵۹)

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کو بحر و بر کی ہر شے کا علم ہے۔

کوئی پتہ درخت سے نہیں گرتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہی ہے۔ یہ عقیدہ اس لیے رکھا تا کہ دو قدیم ثابت نہ کرنا پڑیں۔ جواب

اس قوم کا یہ ہے کہ قدیم فقط ایک ذات ہے جو صفات کمالیہ سے موصوف ہے۔

ارسطو کا تصور الہ

ارسطو جیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ یہ افلاطون کا شاگرد تھا۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جو خالق کائنات ہے۔ وہ خالق بالاختیار نہیں بلکہ خالق بالاجبار ہے۔ یہ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی تحدید کر کے علت تامہ کے تحت اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار قرار دیتے ہیں۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے لیے علل اربعہ کے اصول وضع کیے ہیں۔ ان چار علتوں کے بغیر کوئی شے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے اللہ تعالیٰ علت مادیہ کا محتاج ثابت ہوتا ہے۔ اور ارسطو علت تامہ کو علت فاعلیہ قرار دیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا نام علت تامہ بنے گا اور اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ علل اربعہ یہ ہیں: فاعلیہ، مادیہ، صوریہ اور غائیہ۔ انہیں ایک مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

(۱) علت فاعلیہ: علت فاعلیہ میں فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ارسطو اپنی اصطلاح میں علت فاعلیہ کو علت تامہ کا نام دیتا ہے۔ مثلاً میز بنانے کے لیے پہلی ضرورت ہے کہ بڑھئی موجود ہو۔

(۲) علت مادیہ: میز بنانے کے لیے ضروری ہے علت مادیہ (لکڑی) موجود ہو۔

(۳) علت صوریہ: مقصود میز ہے تو اس کی شکل و صورت بتانا پڑے گی کہ اتنے فٹ لمبی چوڑی ہو ورنہ ایک ٹانگ اوپر تین نیچے بھی لگائی جاسکتی ہیں۔ اس لیے صحیح نقشہ پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔

(۴) علت غائیہ: میز بنانے کا مقصد کیا ہے؟ کیا میز پڑھائی کے لیے ہے یا روٹی کھانے کے لیے ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ جب تک یہ چاروں علل موجود نہ ہوں، دنیا میں کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی۔ لہذا اس اصول سے اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ اب ارسطو اسی مثال کو تخلیق کائنات پر منطبق کرتا ہے۔ اس کائنات کی علت فاعلیہ اللہ کی ہستی ہے یعنی ایک بنانے والی ہستی موجود ہو اور دوسرے مادہ موجود ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ علت فاعلیہ یعنی بڑھئی دور اکبری کا ہو اور میز پاکستانی ہو یہ ضروری ہے کہ وہ سامنے موجود ہو۔ اللہ تعالیٰ علت تامہ ہے۔ جس وقت چاہا کائنات کو ظاہر کر دیا۔ اس کے پیچھے کوئی فاصلہ نہ تھا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے۔ اسی طرح کائنات بھی قدیم بن جائے گی۔ قائلین قدم کائنات ارسطو سے متاثر ہیں۔ قرآن نے ثابت کیا ہے کہ کائنات حادث اور فانی ہے۔ قدیم نہیں ہے ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ پھر ان میں سے اللہ کون بنے گا؟

امام ابن تیمیہ ارسطو کے اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و (العلۃ الاولیٰ) لان الفلک عندہ متحرک للتشیبہ او متحرک للشبہ بالعقل محاجہ الفلک عندهم الی
العلۃ الاولیٰ من جهة انه متشبه بها کما یتشبهہ الموتم بالامام والتلمیذ بالاستاذ و قد یقول انه یحرکہ کما یحرک
المعشوق عاشقہ لیس عندهم ان ابدع شیاء و لا نعل شیاء و لا کانوا یسمونه واجب الوجود و لا یقسمون الوجود
الی واجب و ممکن یجعلون الممكن ہو موجوداً قديماً از لیا کالفلک عندهم (۷)

وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ارسطو کے نظریات کا اجمالی تعارف

- (۱) باری تعالیٰ مجرد تصور ہے۔
- (۲) وہ مستقل قائم بذات، برحق اور قدیم ہے۔
- (۳) ساری کائنات اس کا مظہر ہے۔
- (۴) ذات باری نے دنیا کو پیدا کیا، اسے حرکت دی۔ اسی بنا پر وہ اس پوری کائنات اور اس کی حرکت کی بنیادی علت ہے۔

ارسطو کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک مکمل اور جامع تصور ہے۔ یہ کائنات جو خالق کی مظہر ہے، نامکمل اور ناقص ہے۔ اس کی محبت کے جوش میں ارتقاء اور ترقی کی منازل طے کر رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ علت العلل ہے یا بنیادی علت ہے۔ اس سے کائنات میں حرکت و نمو پیدا ہوئی ہے۔ ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ کائنات کے رنگارنگ مظاہر اور اس کی حرکت کے پیچھے ایک ایسا تصور کارفرما ہے جو قدیم قائم بالذات برحق اور سراپا نیکی ہے۔ یہی ارسطو کے نزدیک اللہ کا صحیح تصور ہے۔ (۸)

کائنات کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ یہ چار علتوں سے ظہور میں آئی ہے۔ ان میں سے ایک علت کے کم کرنے سے کوئی شے نہیں بن سکتی۔ ارسطو قدم کائنات کا قائل تھا۔

کائنات کے تعلق سے اس کا خیال تھا کہ وہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔ اس کا کوئی خالق نہیں۔ اس نے روح کی افضلیت پر کافی زور دیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مختلف علوم میں مہارت رکھتا تھا۔ یہ فلسفی تمام قوتوں اور دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے۔ مادے کو ازلی سمجھتے تھے اور روح کو زیادہ اہمیت دے کر اس کو اللہ کے برابر کا درجہ دیتے تھے۔ چنانچہ اس کے پاس مادہ، روح اور اللہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ وجود تھے جن کا تعلق ایک دوسرے سے نہیں تھا۔ (۹)

یہ بات تعجب خیز ہو گی، کیونکہ وہ صراحت کے ساتھ اللہ کو سلسلہ کائنات سے علیحدہ تسلیم کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلاسفہ الہیات میں بعض غبی ہوتے ہیں اور بعض اوقات ارسطو میں تو یہ غباوت اور زیادہ نمایاں ہے۔ اسے خبر نہیں ہو سکی کہ اس کے فلسفہ میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ ایک طرف وہ مندرجہ بالا تصریح کرتا ہے۔ دوسری طرف اپنے فرضی اللہ کو حوادث کی طرح کائنات کے بعض لگے بندھے قوانین کا پابند اور فاعل بالاضطرار نیز کائنات کے ساتھ اتصال پر مجبور ثابت کرتا ہے۔ اس حالت میں خالق و مخلوق کے درمیان جدائی کا کیا سوال باقی رہ جاتا؟

ابن رشد کا تصور الہ

ارسطو نے اللہ تعالیٰ کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا۔ حکماء اسلام میں سے ابن رشد کا بھی یہی

مذہب ہے۔

بوعلی سینا کا تصور الہ

بوعلی سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن اسلام کے اثر سے اس بات کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پیدا کیا ہوا نہیں۔ اس لیے اس نے یہ رائے اختیار کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کا مخلوق بھی ہے۔

اعتراض

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ جب عالم اور اللہ دونوں قدیم ازلی ہیں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیونکر کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ علت و معلول میں زمانہ کا تقدم و تاخر ضروری ہے۔ بوعلی سینا نے اس کا جواب دیا کہ علت کے لیے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں مثلاً کنجی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے۔ لیکن کنجی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لمحہ اور ایک آن کا بھی اکاؤنٹ چھپا نہیں۔ (۱۰)

تھیلز:

تھیلز ایشیائے کوچک میں آئیونیا کے ایک شہر میلٹس میں پیدا ہوا۔ اس کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں نظریہ ارسطو نے اپنی کتاب "مابعد الطبعیات" میں اس طرح پیش کیا ہے "میلٹس نے تھیلز کو یہ تعلیم دی کہ تمام اشیاء پانی ہیں۔" (۱۱)

ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ:

"تھیلز نے کائنات کے مختلف پہلوؤں پر بہت سوچ بچار کی ہو گی اور ان کا طویل اور دقیق مشاہدہ کیا ہو گا اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا ان کا بنیادی اصول "پانی" ہے کیونکہ اس نے دیکھا تھا کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی زندگی کا دار و مدار ہے۔ مزید برآں پانی غذا اور خوراک کا جزو لاینفک ہے۔ پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں دوبارہ مدغم ہو جاتی ہیں۔ یہی وحدت الوجود ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کو مادہ کا نام دے کر اس سے تمام کائنات کا صدور اور ظہور مانتے ہیں جبکہ یہ نظریہ قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے اللہ کائنات کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔ مرزا بھی یہی کہتے ہیں کہ جب کائنات کا صدور حقیقت محمدیہ سے ہوا ہے تو آخر کار سٹ کر اسی میں مدغم ہو جائے گی اس لیے جنت دوزخ کا انکار کرتا ہے۔ صوفیاء کرام کا بھی یہی نظریہ ہے "داستان حسن جب پھیلی تو لامحدود تھی۔ جب سمٹی تو تیرا نام لے کر رہ گئی یہی چیز تھیلز نے واضح طور پر بتا دی ہے کہ اس کا مادہ پانی ہے۔" (۱۲)

انیکسمنڈر (Anaximander)

انیکسمنڈر تھیلز کا ہم وطن اور شاگرد تھا۔

انیکسمنڈر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزو مادی ہے لیکن اس کو پانی کا نام نہیں دیتا۔ اس کے

نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین، غیر ممیز اور لامحدود مادہ سے ہوئی ہے۔ (۱۳)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

انیکسمندر نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ زمین ابتداء میں پانی تھی۔ عمل نیچر سے یہ خشک ہوتی گئی۔ گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور پھر ان سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ انسان شروع میں مچھلی تھا۔ کچھ آبی مخلوق سمندروں سے ہجرت کر کے خشکی پر آگئی اور اس نے ماحول سے مطابقت اختیار کر لی۔ انیکسمندر اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ انیکسمندر کو ایشیائے کوچک کی بلند پہاڑیوں پر قدیم مخلوقات کے متحجر آثار دیکھنے کا بھی اتفاق ہوا تھا چنانچہ اس نے ان کے مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شروع شروع میں سطح زمین زیر آب تھی وقت کے ساتھ ساتھ پانی خشک ہوتا گیا اور سمندری مخلوقات کے ڈھانچے خشکی پر رہ گئے۔

انکسمینز (Anaxemines)

انکسمینز ہیلنس کے فلسفیوں میں تیسرا اور آخری فلسفی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور مادے کا محتاج قرار دے رہے ہیں۔ دیکھئے انکسمینز کس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کو مادہ قرار دے کر کائنات کے ساتھ مدغم کر رہے ہیں۔

”کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف بہروپ ہیں۔ زمین کی یہی فطری اور ذاتی خصوصیت ہوا سے کائنات کے تخلیق اور ارتقاء کا باعث بنتی ہے۔ ہوا انیکسمندر کے غیر متعین مادے کی طرح لامحدود، طور پر خلا کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

انکسمینز، تھیلز کی طرح یہ مانتا ہے کہ کائنات کی بنیادی حقیقت مادی ہے تاہم اس بنیادی حقیقت یا جوہر کو وہ پانی کی بجائے ہوا کا نام دیتا ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً ترقی معکوس معلوم ہوتا ہے۔ انکسمندر نے تھیلز کے نظریہ پانی کی بجائے غیر متعین مادے کو کائنات کی اصل تسلیم کرتے ہوئے بتایا کہ تاریخ فلسفہ کو پہلی ارتقائی حرکت کرنی چاہیے۔ اس نقطہ نظر سے انیکسمندر نے تو ارتقائی قدم اٹھایا تھا کیونکہ غیر متعین مادہ کا کاریگر مادی اشیاء کا کسی طرح وجود نہیں۔ ہم اس کا تصور کر سکتے ہیں، محسوس نہیں کر سکتے مگر انکسمینز پھر تھیلز کی سطح پر آکر کائنات کی بنیادی حقیقت کو مادی گردانتا ہے۔ کیا یہ قدم بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف نہیں ہٹ آیا۔

فیثاغورثیہ کا تصور الہ

یہ سیماس میں پیدا ہوا اور اوائل عمر ہی میں وہ سیماس سے ہجرت کر کے شمالی اٹلی کے ایک شہر کوٹونا میں آباد ہو گیا تھا جہاں اس نے فیثاغورثی کی بنیاد رکھی اور آخر وقت تک اس کا سربراہ رہا۔ ”فیثاغورثیہ“ بھی آواگون کے قائل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جسم روح کا مقبرہ ہے یا قید خانہ ہے۔ خاص مذہبی دستور العمل کے ذریعے ایک جسم سے دوسرے جسم اور دوسرے سے تیسرے میں انتقال روح کے چکر سے نجات حاصل کرنی چاہیے۔

یہ طولی نظریہ تعلیمات قرآن کے خلاف ہے اور وحدۃ الوجود کی ایک شکل ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو

ساری کائنات کے اندر جاری و ساری ماننا پڑتا ہے۔ کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے یہ ”عدد“ کو کیسے علت مادیہ قرار دیتے ہوئے کائنات کی تخلیق کے بارے میں لکھتا ہے:

فیثاغورثیہ نظریے کے مطابق ریاضیاتی عدد وہ بنیادی جوہر یا خام مال ہے جس سے کائنات کی تخلیق و ترکیب ہوئی فیثاغورثیہ نے جب ریاضیاتی اصول کو کائناتی اصول بنایا اور عدد کے نظریے کی رو سے کائنات کی تکوین و ترکیب کی تشریح کی تو بے شمار بعید از عقل اور مبالغہ انگیز دلائل کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گیا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام اعداد اکائی کے عدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اکائی کائنات کی اشیاء کی بنیاد ہے جو دو پر تقسیم ہو جائے، جس طرح انگلیسین نے کائنات کے متضاد عمل، اختراق اور تکثیف بتائے تھے اسی طرح فیثاغورث نے جفت طاق کو متضاد عمل بنایا۔ جفت لامحدود ہے کیونکہ جفت عدد طاق اور جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہیں جوڑوں سے بنی ہوئی ہے۔ لہذا طاق اور جفت کائنات کے بنیادی اصول ہیں۔ حد اکائی ہے جس سے آگے ہم نہیں جاسکتے۔ یہی حد مطلق یا اکائی کائنات کی مرکزی آگ ہے۔ سب سے پہلے حد وجود میں آتی ہے اور یہ لامحدود ہو جاتا ہے تو ایک مخصوص چیز معرض وجود میں آتی ہے اس طرح ساری کائنات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فیثاغورثیہ لکھتا ہے: ”عدد مادی اشیاء کی تخلیق کس طرح کرتے ہیں؟ یہ ایک سوال ہے جو قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہے، اکائی یا نقطہ دراصل ایک ہی چیز ہیں چنانچہ ایک کا عدد نقطہ ہوا، دو کا عدد لکیر، تین کا عدد سطح ہے اور چار کا عدد ایک مخصوص شے بن جاتی ہے۔ مثلاً دراصل لکیروں اور سطحوں کا مجموعہ ہے اور یہ لکیریں اور سطحیں نقطوں پر مبنی ہیں جس طرح دیگر اعداد بہت ساری اکائیوں کا مجموعہ ہوتے ہیں اسی طرح لکیریں شکلیں اور سطحیں متعدد نقاط کے ملانے سے وجود میں آتی ہیں۔ کیا نقطوں اور لکیروں کو اعداد سمجھ لینا درست ہے؟ یقیناً نہیں فیثاغورث کا یہ نظریہ بلاشبہ مبالغہ انگیز ہے۔ (۱۴)

زینوفینیز (Xenophanes)

زینوفینیز کو نمونا ایلیائی کتب فکر کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ”اگر تم آسمان کی لامحدود وسعتوں کو دیکھو تو خدائے واحد کو پاؤ گے۔“ ”خدا تمام آنکھ ہے تمام کان ہے۔“ ”اللہ بغیر کسی دقت کے اپنے فکر سے ساری کائنات پر حکمرانی کرتا ہے۔“ اللہ کو زینوفینیز واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے۔ اس کا تصور الہ شخصی نہیں ہے۔ اللہ کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ وہ کائنات کے اندر جاری و ساری ہر شے کی اصل ہے۔ وہ ازلی ابدی ہستی ہے جس کا احاطہ فکر انسانی نہیں کر سکتی زینوفینیز کے نظریے کو ہم بجا طور پر وحدۃ الوجود کا نام دے سکتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کی رو سے کائنات اور اللہ میں کوئی فرق نہیں، کائنات اللہ ہے اور اللہ کائنات۔ اس نظریے کو ہمہ اوست بھی کہتے ہیں۔ ہمہ اوست میں اللہ کو نہ صرف کائنات کے اندر بلکہ اس سے ماورا بھی سمجھا جاتا ہے یعنی اللہ کائنات میں محدود نہیں اس کے بہت سے پہلو بھی ہیں۔ (۱۵)

شلہ ولی اللہ نے ثابت کیا ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ معنوی کوئی فرق نہیں ہے۔ شلہ اسماعیل نے بھی دفع الباطل میں یہی فرق ثابت کیا ہے۔

پارمینڈیز (Parmenides) (۵۱۴ ق م)

ایلیائی مکتب فکر کا اصل بانی ہے۔ یہ ایلیا کے مقام پر پیدا ہوا۔ زینوفینیز کی طرح پارمینڈیز بھی وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ مگر آخر الذکر کے نظریات زیادہ پختہ، مدلل اور منطقی ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی ایک ہے اور موجود ہے۔ نیستی غیر حقیقی ہے۔ اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تخریب اور تعمیر تمام وہے ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک اور ازلی و ابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر ارتقاء اور انحطاط ہمیں نظر آتا ہے وہ سب فریب ہے۔ (۱۶)

انسان کا طبعی رجحان مادیت کی طرف ہے۔ وہ کائنات کے بنیادی اصول کو مادی سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آئوینیا میں فلسفہ کی ابتداء مادیت سے ہوئی۔ اسی طبعی رجحان سے مجبور ہو کر پارمینڈیز نے ہستی کی ایک مادی تصویر بنالی۔ پارمینڈیز نے ہستی کا مادی تصور پیدا کرنے کی جو غلطی کی تھی۔ اس پر دیمقراطیس وغیرہ نے اپنے فلسفہ جواہر کی بنیاد رکھی۔ (۱۷)

پارمینڈیز نے بھی ہستی کو مجرد اور غیر مادی سمجھا۔ مگر اس کی وحدت قائم رکھنے کی کوشش میں اسے مادی اشیاء کو بھی اس میں شامل کرنا پڑا۔ چنانچہ ایک مجرد تصور کی اس نے ایک مادی تصویر بنا ڈالی۔ (۱۸)

زینو کا تصور الہ

زینو ایلیاء کا باشندہ تھا اور پارمینڈیز کا مقلد تھا۔ اس کا مقصد فیثاغورثیہ کے نظریہ کثرت کو ثابت کرنا ہے۔ پارمینڈیز کی طرح وہ حرکت اور تغیر کو واہمہ سمجھتا ہے۔ زینو نے اپنا ذاتی نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینڈیز کے نظریہ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ان کے نظریہ (یعنی فیثاغورثیہ کا نظریہ کثرتیت) رد کرنے کا مقصد اپنے استاد پارمینڈیز کے نظریہ وحدۃ الوجود کا تحفظ کرنا ہے۔ (۱۹)

ہراقلیتوس (Heraclitus) (۵۱۴ ق م)

ہراقلیتوس، افسیاء (Ephesus) کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ خلوت پسند صوفی قسم کا مفکر تھا۔ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتا ہے:

”آگ وہ بنیادی جوہر (Fundamental Substance) ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی۔ آگ کائنات کا اولین جوہر ہے۔ جس سے ہوا پیدا ہوئی۔ ہوا سے پانی اور پانی سے مادہ ”آگ“ زندگی کا مظہر ہے۔ اس لیے جس مظہر میں آگ کا جتنا کم امتزاج ہو گا اتنا ہی وہ زندگی سے عاری ہو گا۔ مادہ میں آگ کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ مادہ سے پانی بنتا ہے۔ پانی سے ہوا اور ہوا سے آگ بن جاتی ہے۔ اس طرح کائنات کی زندہ جاوید متغیر و متحرک حقیقت یعنی آگ ایک ہی رہتی ہے۔ تاہم اس کا اظہار مختلف مراتب پر اور متضاد صورتوں میں ہوتا ہے۔ تکوین (Becoming) کی تہ میں کارفرما حقیقت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ مگر کائنات میں

اس کے روپ مختلف اور کثیر ہیں۔ آگ کو ہر اقلیتوس زندگی کے علاوہ عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ آگ کی مناسبت سے ہم کائناتی اسکیم میں عقل (Reason) اور زندگی کے درجوں کا یقین کر سکتے ہیں۔ (۲۰)

ایمپیڈوکلیر (۴۴۰ ق م)

ایمپیڈوکلیر، سسلی کے ایک شہر اکرگاس (Akragos) کا رہنے والا تھا۔ یہ عظیم فلسفی اور دقیق النظر اور رقیق الحال حکیم تھا۔ وہ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ہر اقلیتوس نے سکون و ثبات کو نظر کا دھوکہ ثابت کر کے تغیر اور حرکت کو حقیقت کی بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا اور کہا کہ ”آتش“ کائنات کا بنیادی جوہر ہے۔ حقیقت کی تشریح کے لیے چھ مفروضے ہیں۔ پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت۔۔۔ پہلے چار مفروضوں کو کائنات کے بنیادی عنصر (Elements) بنے۔ تمام موجودات ہوا، پانی، مٹی اور آتش کے مرکبات ہیں۔ جب ان چار عناصر کی ترکیب کسی خاص تناسب سے ہوتی ہے تو کوئی خاص چیز وجود میں آ جاتی ہے۔ (۲۱)

انکساغورس (Anaxagors) (۵۰۰ ق م)

انکساغورس آیونیا کے شہر کلارونیا میں پیدا ہوا۔ وہ خلا یا عدم کو مادہ کی دنیا میں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اور نہ ہی وہ یہ مناسب سمجھتا ہے کہ حرکت کا اصول خارج سے درآمد کیا جائے۔ وہ ”خارج“ اور ”خلائے محض“ کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ مادہ لامحدود طور پر پھیلا ہوا ہے۔ مادہ میں خلا یا عدم یا نیستی نہیں پائی جاتی۔ اور نہ ہی مادہ تقسیم (Deivision) یا تحویل کے عمل میں کسی سٹیج پر آ کر کوئی حد پیش کرتا ہے۔ انکساغورس کہتا ہے کہ جوہر کا مرکب سمجھنا درست نہیں۔ مادہ انتہائی طور پر قابل تقسیم ہے۔ نیستی کو مادہ سے خارج کرنے کا وہ یہ نظریہ قائم کرتا ہے۔ مادہ اگرچہ ذرات کا مرکب ہے۔ مگر یہ ذات ناقابل تقسیم وحدتیں نہیں، ہر ذرہ یا جوہر کو اور متناہی طور پر مزید تقسیم کیا جاسکتا ہے۔۔۔ دنیا کی تشکیل اس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ آگ کے ساتھ اور مٹی مٹی کے ساتھ انکساغورس اشیاء کے وجود میں آنے اور معدوم کی تشریح اس اصول پر کرتا ہے۔ ”وہ ہر شے کا کچھ حصہ ہے۔“ (۲۲)

سقراط (Socrates) کا تصور الہ

سقراط ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونکوس ایک غریب سنگ تراش تھا۔ اس نے آغاز میں اپنے والد کے پیشہ کو اپنائے رکھا۔ وہ ایک پرہیزگار اور اعتدال پسند انسان تھا۔ اس نے فلسفے کی شاخوں میں سے الہیات اور اخلاقیات کو غور و فکر کا خاص موضوع بنایا۔

سقراط روح کی لافانیت کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ روح جسم میں آنے سے پہلے ایک خاص مقام پر رہتی ہے۔ اور جسم کے فنا ہونے کے بعد زمین کے نیچے ایک خاص مقام پر چلی جاتی ہے۔ وہ مادہ کو ہیولی اور ابدی سمجھتا تھا۔ (۲۳)

اس نے ذات باری تعالیٰ کے بارے میں اپنی فکر کو ایلیائی نظریہ وحدۃ الوجود سے ملا دیا۔ ان کے نزدیک

نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی حرکت اور حواس کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔

افلاطون (Plato) کا تصور الہ

افلاطون ایتھنز کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ سقراط کا شاگرد تھا۔ ارسطو کا استاد تھا۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے سلسلہ میں اس کا عقیدہ اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ ایک حادثہ ہے۔ اور یہ حادثہ حال نہیں بلکہ قدیم ہے۔ اس نے تخلیق کائنات کو دیوتاؤں سے وابستہ کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتاؤں کا تعلق قدیم سے نہیں ہے۔ وہ مذہب کا بھی قائل نہیں تھا۔ فیثاغورث کے بتائے ہوئے عمل تناخ پر کامل یقین رکھتا ہے۔ (۲۴)

ساری کائنات کی تشکیل میں عقل کا عمل دخل ہے۔ ذرہ خاک سے لے کر سیاروں کی گردش تک میں عقل اور ذہن کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے۔ اس کے ایک طرف دنیائے تصورات ہے اور دوسری طرف مادہ۔ عدم محض ہستی (Being) اور نیستی (Not Being) کی درمیانی کڑی ہے۔ اس کا تعلق تصورات سے بھی ہے اور عدم محض یعنی مادہ سے بھی۔ یہ اگرچہ غیر مادی (Incorporeal) ہے۔ لیکن جگہ گھیرتا ہے۔ اللہ اسے جال کی طرح خلا میں بچھا دیتا ہے۔ پھر وہ اس کی تنصیف کر کے اس کے دونوں حصوں کو اندر کی طرف موڑ کر اندرونی اور بیرونی دائروں میں ڈھال دیتا ہے۔ دونوں دائرے ستاروں اور سیاروں کے خطے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مادہ کی چاروں اقسام تیار کر کے اسے روح کائنات کے خالی سانچہ میں بھر دیتا ہے۔ اس طرح کائنات کی تشکیل ہو جاتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک کائنات ایک زندہ جسم کی طرح ہے جس کے اندر روح ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ روح میں عقل ہوتی ہے اور اسی لیے کائنات کے نظام میں عقل کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ (۲۵)

امام ذہبی افلاطون کے علم صور الہیہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ماذهب الیہ بعضهم من کون علمہ صوراً مجردة غیر قائمة بشئی وہی المثل الافلاطونية۔ منع کون العلم نسبة محضة کما ذهب الیہ کثیر من المتکلمین و تمسک بہ نفاة علمہ بنفسہ من الدهریة، نفاة علمہ مطلقاً من قدماء الفلاسفة، بل هو صفة حقیقیة ذات نسبة الی المعلوم، نسبة الصفة الی الذات ممکنہ، والشیء ینسب الی ذاته نسبة علمیة، فان التغير الاعتباری کاف لتحقق هذه النسبة فی الازل ان علمہ بعلمہ نفس علمہ، والیہ اشارہ بقولہ۔ (عالمًا بعلمہ)۔ فلا یلزم التسلسل فی علمہ بالجمیع المستلزم لعلمہ بعلمہ کمال تمسک بہ نفاة علمہ بالجمیع انا العلم و کذا سائر الصفات لیست من الامور الاعتباریة مثل الحدوث والامکان، بل الامور العنیة الثابتة فی الازل والیہ اشارہ۔ بقولہ: والعلم صفته فی الازل فلا یرولنقض بمثل الموجود والواجب کما ظن ان العلم واحد تعدد تعلقاتہ۔ (۲۶)

اسپینوزا کا تصور الہ

عربی کی ضرب المثل ہے کہ ”حب الشی یعمی و یصیم“ یعنی محبت اندھا بہرا بنا دیتی ہے۔ یہ مثال اس کے معاملہ پر چسپاں ہوتی ہے تسلسل حوادث نے انس و محبت نفس کو اس مغالطہ علمۃ الورود میں مبتلا کیا ہے، جسے ہم تسلسل سے تعبیر کرتے ہیں۔ موت کا تصور کی اس انس کا دشمن ہے۔ اس یقینی اور بدیہی شے کے یقین کو اگر مستحکم کیا جائے اور اس کے ساتھ انبیاء کے بیانات کو دیکھا جائے اور ساتھ ساتھ تسلسل کائنات کا مفروضہ الگ کر دیا جائے تو دہریت کے مہلک بخار سے نجات کی بہت قوی توقع ہے۔ تسلسل حوادث سے انس و الفت کا غلبہ نفس پر معمولی نہیں ہوتا اور اس سے دھوکہ بھی معمولی نہیں ہوتا۔ اس فریب سے نجات سے صرف انبیاء کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کی شاگردی کے بغیر وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرنے والا بھی لاشعوری طور پر منکرین کے صف میں جا بیٹھتا ہے۔ بعض ایسے فلاسفہ کو دیکھو جنہوں نے دہریت کی تردید کی ہے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن تسلسل حوادث کی الفت و عادت بھی ان پر غالب تھی۔ انہوں نے غیر شعوری طریقہ سے اقرار کو انکار کا قرین بنا دیا۔

ڈیکارٹ (Descart) ۱۶۹۶ء

ڈیکارٹ فرانسیسی فلسفی ہے۔ اللہ اور کائنات کے بارے میں اس نے ”شک“ کو اپنا اصول بنا لیا تھا۔ لیکن جب اس نے آفاقی دلائل سے آنکھیں بند کر کے اپنی ذات اور نفس پر غور کیا۔ وہ اپنی ذات میں ”شک“ نہ کر سکا۔ اس کا مشہور قول ہے:

”میں شک کر رہا ہوں اور شک کے لیے شک کرنے والے کا وجود ضروری ہے۔ لہذا میں موجود ہوں۔“
اس کے بعد اس نے وجود باری تعالیٰ کے بارے میں نتیجہ نکالا کہ وہ ہے۔ میں اپنے آپ کو حقیقت کے ماننے پر مجبور پاتا ہوں اور میرے اندر شعور اس ذات نے پیدا فرمایا ہے جو ہر قسم کی صفات کمال سے متصف ہے اور وہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ (۲۷)

دوسری طرف دیکھئے! ڈیکارٹ نے عقل کو بنیاد بنا کر مابعد الطبیعیات کو اس کے تحت تسلیم کیا ہے اور عقل کے ذریعے بنائے گئے اصولوں کو شریعت کا درجہ دیتا ہے گویا وحی الہی کا منکر ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات عقل، کشف اور حواس سے ماورا ہے۔ اس کو جاننے کا صرف ایک ہی اصول ہے وہ وحی الہی ہے۔ ائمہ متکلمین لکھتے ہیں:

ان الکشف والالہام والمنام لیس بحجة. (کتاب العقائد) کشف، الہام اور منام شرعاً حجت نہیں ہیں۔ لہذا یہ ذرائع علم معرفت الہیہ کے لئے حجت نہیں ہو سکتے۔ اس لئے معرفت الہیہ کا حتمی اور یقینی ذریعہ علم وحی ہے۔

ارسطو، افلاطون، سقراط، اسپینوزا اور ڈیکارٹ کا تصور الہ ایک نظر میں

انہوں نے علت و معلول کے تحت اللہ تعالیٰ کے وجود کو علت اولیٰ ذات مطلق قرار دیا ہے۔ اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن پوری کوشش اس مقصد کے لیے صرف کر دی کہ زنجیر حوادث کہیں سے ٹوٹنے

نہ پائے وہ وجود باری تعالیٰ کا انکار تو نہ کر سکے لیکن انہوں نے اللہ تعالیٰ کو بھی اسی سلسلہ میں منسلک فرض کر لیا۔ ان لوگوں کے خیال میں اللہ تعالیٰ سلسلہ حوادث سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ اسی زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ ان کا نظریہ تھا کہ تسلسل حوادث بھی نہ ٹوٹے اور اللہ کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ نقیصین کو جمع کرنے کی یہ کوشش ناکامی پر ختم ہوئی اور ان کے بیانات دیکھ کر ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ یہ اقرار بھی انکار باری تعالیٰ کے برابر ہے۔ اس بے راہ روی کا اندازہ اس ذہنی کشمکش سے ہو سکتا ہے جو ان کے فلسفوں میں نمایاں ہے۔ جب ہمارے وجود کی ایک ابتدا ہے تو قیاس فطری کہتا ہے کہ کائنات کی بھی ایک ابتداء ہو گی۔ اسی نفسی بیماری کی تشخیص اس طرح فرمائی گئی ہے:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۖ وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ (روم: ۷)

ترجمہ: یہ لوگ دنیاوی زندگی کے صرف ظاہر کو جانتے ہیں اور آخرت سے بالکل غافل ہیں۔
ضمنی طور پر ایک لطیفہ کا تذکرہ دل چسپ ہو گا تسلسل حوادث کا یہ فریب بیسویں صدی کے فلسفی اور ساتویں صدی کے جاہل بدوی دونوں کو ایک ہی صف میں بٹھا دیتا ہے۔ دیکھئے!
عرب کا جاہل دہقانی اس فریب میں مبتلا ہو کر جہاں پہنچا تھا، بیسویں صدی کا یورپین فلسفی بھی اس سے ایک قدم آگے نہیں جاسکا:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۚ (الجمہ: ۲۴)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس ہماری دنیاوی زندگی ہی کا وجود ہے۔ جس میں ہم مرتے جیتے رہتے ہیں اور صرف زمانہ ہمیں ہلاک کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے دہری فلسفی نے اس مسئلہ میں اس سے زیادہ کیا کہا ہے؟ یہ نمونہ بتاتا ہے کہ انبیاء کی تعلیمات سے روگردانی کر کے انسان کی عقل معاد ہمیشہ انتہائی پستی میں رہتی ہے خواہ عقل معاش کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے۔ (۲۸)

سید سلیمان ندوی علت تامہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حکمائے اسلام کی غلطی کا اصل سبب یہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور مسئلہ علت میں تمام تر مشائیہ کے نظریہ کو قبول کر لیا ہے کہ ذات واجب الوجود علت اولیٰ یا عقل اول کی ”علت تامہ“ ہے۔ اور علت تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا اور اضطراب ارادہ اس سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں اس کے ارادہ اور قصد کو دخل نہیں ہوتا۔ اس کی صحیح مثال آفتاب اور روشنی کی ہے کہ آفتاب کی روشنی علت تامہ ہے۔ جب آفتاب نکلے گا تو روشنی کا ظہور ہو گا، خواہ وہ موانع کی وجہ سے کبھی ہم کو نظر نہ آئے اور آفتاب سے اس روشنی کا صدور، آفتاب کے قصد اور ارادہ سے نہیں ہے بلکہ اس سے مجبوراً یہ روشنی پیدا ہو رہی ہے۔ عقل اول کے پیدا ہونے کے بعد عالم کائنات کا تمام تر کارخانہ باہمہ سلسلہ علل و معلول خود بخود پیدا ہونے لگا۔ اور تمام عالم ایک ایسے نظام میں بندھ گیا کہ اب خالق اول کو اس میں دست اندازی کی مطلق قدرت ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مذہب کا پیرو سلسلہ علل و معلول کو نہیں توڑ سکتا، اس لیے وہ خرق عادت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے

کہ ایسے واقعات پیش آتے ہیں۔ جن کی توجیہ ظاہری سلسلہ علل و معلول سے نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے وقوع سے کوئی انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے ایک طرف اس کو لامحالہ ان واقعات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف منسوب نہیں کر سکتا۔ چونکہ بلا سبب اور بے علت کے کوئی شے پیدا ہو نہیں سکتی اسی بنا پر اسباب و علل خفیہ کے سایہ کے سوا اس کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی۔ تم نے اوپر دیکھ لیا ہے کہ یہ مورچہ بھی محفوظ نہیں اور اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق مانے بغیر چارہ نہیں۔ (۲۹)

(۱) ایک شے کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتی ہیں، کیونکہ علت تامہ کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے ساتھ بلا انتظار کسی اور شے کا معلول وجود میں آ جائے۔ اس لئے اگر ایک معلول کے لئے دو علت تامہ ہوں تو ایک بالکل بیکار ہو جائے گی۔

(۲) اللہ ساری کائنات کی علت تامہ نہیں ہے بلکہ ساری کائنات کی حقیقی علت اللہ کی مشیت و قدرت ہے۔ اب استدلال کے مقدمات یہ ہیں:

۱۔ عالم ایک شے واحد ہے۔ شے واحد کے دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عالم کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔

قاعدہ ہے کہ:

۲۔ اللہ عالم کی علت تامہ ہے۔ علت تامہ متعدد نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے اللہ بھی متعدد نہیں ہو سکتے۔

علت موجبہ جس معلول کی علت ہوتی ہے۔ وہ معلول اس سے صدور کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ لم یلد و لم یلد میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اللہ چونکہ کائنات کی علت موجبہ نہیں ہے اس لئے کوئی شے اس سے صادر نہیں ہوتی بلکہ اس کی مشیت اور ارادہ سے وہ شے پیدا ہو جاتی ہے۔ دہریت کے نزدیک مادہ اول سے ساری کائنات صادر ہو رہی ہے۔ اس لیے وہ اس کے لئے علت موجبہ ہے۔ جس علت سے کسی دوسری علت کا صدور ہوتا ہے وہ بھی دوسری علت کی معلول بن سکتی ہے۔ اللہ چونکہ علت موجبہ نہیں ہے اس لئے وہ لم یلد بھی ہے اور ولم یولد بھی۔ یعنی وہ کسی دوسری علت کا معلول بھی نہیں ہے۔ دہریت کے نزدیک چونکہ مادہ اول کائنات کی علت موجبہ ہے اس لیے علت موجبہ پر معلول ہونے کا امکان بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس کے لئے ایسی دوسری ہستی کی ضرورت ہو گی جو علت موجبہ نہ ہو بلکہ فاعل بالارادہ ہو۔ ”لم یلد و لم یولد“ کا یہی مفہوم ہے۔ اس میں برٹرینڈ رسل کے اس سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟

سید سلیمان ندوی حقیقی علت اللہ کی قدرت اور ارادہ کو قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

جہاں تم اپنے سلسلہ اسباب و علل کو چند قدم بڑھا سکتے ہو وہاں بھی بالآخر سپراگلن ہونے سے چارہ نہیں۔ پانی بادل سے برسا، بادل بخارات سے بنے، بخارات پانی سے اٹھے جو سورج کی تپش سے گرم ہو کر یہ صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ غرض پانی بخارات سے اور بخارات پانی سے پیدا ہوئے۔ اس دور کے عقدہ لانیئل کو تم حل کر سکتے ہو؟ یہ ناممکن اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ قادر و ذی ارادہ کے مظاہر ہیں اور وہ اپنی عادت

کے مطابق ایک طریق خاص پر اس کو چلا رہا ہے۔ لیکن وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ صدیوں میں جب اس نے ضرورت سمجھی انسانوں میں اپنا ایک نشان قائم کر کے عادت کے خلاف کوئی بات ظہور پذیر کر دی۔ علت و معلول کا تعلق جو بظاہر نظر آتا ہے ہم نے اس کی عادت جاریہ یک رنگی اور یکسانی اختیار نہ کرتی تو مخلوقات اپنے منافع کے مضرتوں کے دفعہ کے لیے پہلے سے کوئی تیاری نہ کر سکتیں۔ (۳۰)

اس سے معلوم ہوا کہ مجبوری اور کمزوری کا قدیم تصور فلاسفہ یونان، ہنود اور یہود و نصاریٰ سے ہوتا ہوا اس امت مسلمہ میں علت و معلول، وحدۃ الوجود اور نیچریت کے رنگ میں داخل ہوا۔ یہ نظریات ایسے ہیں جن میں بنیادی طور پر اللہ کو مجبور مضطر اور کمزور ماننا پڑتا ہے قاعدہ ہے کہ جو ہستی کمزور اور مجبور ہو وہ کبھی الہ نہیں بن سکتی۔ عقیدے کی صحت پر جملہ عبادات کا دار و مدار ہے۔ اگر عقیدہ میں نقص ہو گا تو کوئی عبادت قابل قبول نہ ہو گی۔ اس لئے ہر مسلمان کو چاہیے کہ عبادت سے قبل معبود حقیقی کی صحیح معرفت حاصل کرے جس کے نتیجے میں عقائد بھی درست ہو جائیں گے اور اس کے بعد سب عبادات درجہ قبولیت حاصل کر لیں گی۔

ملحدین اور اللہ کی مجبوری

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ ہر زمانہ میں ملحدین کا ایک گروہ موجود تھا جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔ سائنس اور فلسفہ حال سے اس مسئلہ پر کوئی نئی روشنی نہیں پڑی ہے۔ اللہ کے انکار کے متعلق کوئی نئی دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے بلکہ ملحدین سابق و حال میں فرق یہ ہے کہ ملحدین سابق کے دلائل زیادہ دقیق اور پرزور ہوتے تھے ان کے مقابلے میں ملحدین حال کے دلائل کو دلائل نہیں کہہ سکتے، ان کی تمام مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ:

- ۱۔ اللہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔
 - ۲۔ مادہ کے سوا عالم میں اور کوئی شے موجود نہیں۔
 - ۳۔ اللہ کے اعتراف کے بغیر نظام عالم کا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے۔
- ظاہر ہے کہ یہ کوئی استدلال نہیں بلکہ عدم علم کا اعتراف ہے۔

متکلمین اسلام

متکلمین اسلام نے ملحدین سابق کے دلائل نہایت تفصیل سے نقل کئے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے الملل والخل میں ملحدین ہی کے اعتراضات سے ابتدا کی ہے اور پھر ان کے جواب دیئے ہیں۔ یہ جوابات نہایت ہی قوی اور پرزور ہیں۔ دنیا میں ابتدائے آفرینش سے دو قسم کے انسان رہے: (۱) موحد، (۲) ملحد۔

(۱) موحد

وہ ہیں جن کا پختہ عقیدہ یہ رہا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کو ایک واجب الوجود ہستی جسے اللہ کہتے ہیں، نے تخلیق کیا ہے، جو تمام صفات کمال کی جامع ہے۔ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی، نہ تو کسی نے اس کو پیدا کیا ہے اور نہ کبھی وہ فنا ہو گی، نہ وہ کسی کی محتاج ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔ اس عقیدہ کے

انسانوں کو موحد کہا جاتا ہے۔ یعنی واحد کی عبادت کرنے والے۔

(۲) ملحد

دوسرا گروہ انسانوں کا وہ ہے جو اللہ کو نہیں مانتا اور اللہ کے وجود کو ان وہمی و خیالی اشیاء میں داخل سمجھتا ہے جن کو انسانی تخیل نے ابتدائے فطرت میں قوانین طبعیہ سے مرعوب ہو کر اختراع کر لیا ہے۔ پھر یہ اختراع ان کے خیال میں انسانوں کے دماغوں پر اس قدر حاوی ہو گئی ہے کہ انہوں نے کائنات کے تمام امور اور اپنے تمام اعمال و افعال بلکہ حرکات و سکنات تک کو اسی وہمی شے کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔

ان دونوں فرقوں یعنی قائلین باری تعالیٰ اور منکرین باری تعالیٰ انسانوں میں ہمیشہ سے نزاع چلی آتی ہے۔ ہمیشہ ایک دوسرے کے دلائل کا رد کرتے رہے۔ یہاں تک کہ مذہبی جماعت نے اپنے قوی دلائل سے لاندہب یا منکرین باری تعالیٰ افراد کے دلائل کو نہ صرف کمزور بلکہ اس قدر مجروح اور بیکار کر دیا ہے کہ اب وہ سر اٹھانے کے قابل نہیں رہے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی دنیا ترقی کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ گئی ہے اور اللہ کے منکرین کا وجود محدود تعداد میں رہ گیا ہے۔

ضروری نہ تھا کہ ہم اللہ کے منکرین یا مادہ پرست افراد کے خیالات معتقدات اور دلائل پر تبصرہ کریں لیکن قرآن مجید کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے اس موقع پر مناسب سمجھا گیا ہے کہ واجب الوجود ہستی کے وجود کو ثابت کرنے کا سلسلہ میں ان کے عقیدہ کی بھی مختصر الفاظ میں تردید کر دی جائے تاکہ اس بحث میں آگے بڑھنے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر سکے کہ کائنات کو وجود میں لانا اور اس کو برقرار رکھنا صرف اسی واجب الوجود ہستی ہی کا کام ہے۔ کسی دوسری طاقت کا نہیں جو یکتا اور صرف یکتا ہے۔

ملحدین کی اقسام

ملحدین (مادہ پرست) کی دو اقسام ہیں:

- (۱) پہلے گروہ کا خیال ہے کہ مادہ قدیم ہے۔ یعنی وہ اجزاء یا عناصر یا اشیاء جن سے دنیا بنی ہے، ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مادہ ”یعنی وہ ذرات دقیقہ بسیط جن سے دنیا بنی ہے۔“ مختلف قسم کے ذرات ہیں جو ہمیشہ فضا میں حرکت کرتے رہتے ہیں اور جب کبھی وہ آپس میں ٹکراتے ہیں، یعنی ذرات کے بعض اجزاء بعض دوسرے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو ان کے اتصال سے ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے متواتر تصادمات سے دنیا وجود پذیر ہوئی۔ یہ خیال قدیم حکماء کا ہے۔

جدید حکماء کا خیال

انہوں نے اس خیال میں تھوڑی سی اصلاح یا جدت یہ کی ہے کہ مادہ اجزائے دقیق و بسیط یا ذرات کو قرار نہیں دیا بلکہ ان بخارات یا بھاپ کو مانا ہے جو قدیم و ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ قائم بالذات ہیں اور فضا میں گشت لگاتے رہتے ہیں اور جب کبھی آپس میں ٹکراتے ہیں تو ان کے اتصال سے اجسام وجود پذیر ہو جاتے ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ

دوسرا گروہ جو مادہ کو قدیم ازلی تو مانتا ہے لیکن اس کو بے حس و حرکت یا بے شعور شے قرار دیتا ہے۔ یعنی اس بات کا قائل ہے کہ مادہ خود بخود کچھ نہیں کر سکتا۔ البتہ اثر قبول کرتا ہے اور اللہ نے اسے ترکیب و ترتیب دے کر دنیا کو پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن ان میں سے ایک یعنی اللہ موثر یا علت ہے اور دوسرا یعنی مادہ متاثر اور معلول ہے۔ (۳۱)

وجود باری تعالیٰ پر ملحدین کا اعتراض

اللہ کا وجود اگر تسلیم کیا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو آج پیش آیا

- ۱۔ اس کی علت قدیم ہوگی یا حادث؟
 - ۲۔ اگر قدیم کہیں تو لازم آئے گا کہ اس واقعہ کو بھی قدیم اور ازلی مانا جائے۔
- قاعدہ ہے کہ:

- ۱۔ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے۔
- ۲۔ اگر معلول حادث ہو تو
- ۳۔ علت بھی حادث ہوگی۔
- ۴۔ پھر اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

- ۱۔ اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہو جو قدیم اور ازلی ہے
- ۲۔ تو تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

- ۱۔ علت العلل جب قدیم ہے
- ۲۔ تو اس کا پہلا معلول بھی قدیم ہوگا۔
- ۳۔ جب پہلا معلول قدیم ہے
- ۴۔ تو اس کا دوسرا معلول بھی قدیم ہوگا۔

اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازلی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہیۃ چلا جاتا ہے تو اللہ کا وجود کہاں باقی رہتا ہے؟ سابق ملحدین کے اوپر بہت سے قوی اعتراضات ہیں لیکن ہم کو ان سوئے ہوئے فتنوں کے جگانے کی ضرورت نہیں۔ یورپ کے ملحدین آج کل اللہ کے وجود پر جو اعتراضات کر رہے ہیں جس کی بنا پر ہمارے ملک میں مذہب کی طرف سے بے دلی پھیلتی جاتی ہے ہم کو صرف ان اعتراضات کا نقل کرنا اور ان کا جواب دینا مقصود ہے۔ سب سے پہلے ملحدین کے اعتراضات پیش کر رہے ہیں اور آخر میں مستکلمین اسلام اور قرآن کریم سے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔

مادیتین

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا منکر کہا جاتا ہے وہ مادیتین ہیں لیکن درحقیقت ان لوگوں کا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ نہیں ہے بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہماری تحقیقات کے دائرہ سے باہر ہے کیونکہ ان کا دائرہ علم مادہ تک محدود ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اللہ مادی نہیں۔

پروفیسر لیٹر کے بقول: مادی مذہب اپنے آپ کو ”عقل اول“ کی بحث سے بالکل الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو اس کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں۔ ہم حکمت الہی کے نہ منکر ہیں نہ قائل ہمارا کام نفی و اثبات دونوں سے الگ رہنا ہے۔

مادیتین کیوں اللہ کے قائل ہیں؟

اس گروہ میں سے بعض ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے اقرار انکار کے دونوں پہلوؤں میں سے انکار کا پہلو زیادہ قوی ہے وہ کہتے ہیں سب سے پہلے ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ کسی شے کے انکار یا اقرار اثبات یا نفی کے اصول و ادلہ کیا ہیں؟

فلسفہ حال نے تحقیقات علمیہ کا سب سے پہلا اصول جو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی شے کے وجود کی قطعی شہادت موجود نہ ہو ہم کو اس کا وجود تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ کانٹ اور ہیکن نے اپنے فلسفہ کا سنگ بنیاد اسی مسئلہ کو قرار دیا اور اسی مسئلہ کی بدولت ارسطو کے ظنی فلسفہ کے تمام ارکان متزلزل ہو کر قطعیات اور یقینات کی بنیاد قائم ہوئی۔

روزمرہ کے تجربہ میں ہم اسی اصول کے پابند ہیں۔ فرض کرو ایک شے ہے جس کے نہ وجود کی شہادت ہے نہ عدم کی تو ہمارا علم اس کی نسبت کس قسم کا ہوتا ہے؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس شے کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے ہیں کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے یہ شے موجود نہیں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی حصہ میں ایسے آدمی موجود ہوں جن کے دوسرے ہوں۔ ممکن ہے کہ ایسے جانور موجود ہوں جو صورتاً آدمی ہوں، ممکن ہے کہ ایسے دریا ہوں جن میں مچھلیوں کے بجائے آدمی رہتے ہوں لیکن ہم ان چیزوں کی نفی کا یقین رکھتے ہیں کیوں؟ اس لیے کہ ان کے وجود کی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں سے کسی پر اگر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو یقین کا رجحان اسی طرف ہو گا کہ اللہ موجود نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کو اللہ کسی نفی پر کس دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ثبوت کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں۔ ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ:

۱۔ اگر اللہ کا وجود نہ ہو تو

۲۔ سلسلہ غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا

۳۔ لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

اب جو کچھ شبہ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض بخت و اتفاق سے ایسی ایسی عجیب و غریب مخلوقات جو

سر تا پا حکمت اور صنعت سے بھری ہوئی ہیں کیونکر پیدا ہو سکتی ہیں؟ اسی سوال کو مذہب نے نہایت موثر الفاظ میں ادا کیا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ اللہ کا وجود اس سوال کا لازمی جواب ہے۔

مادہ یا ہیولی فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے۔ اسے انگریزی میں Matter کہتے ہیں۔ اس کے کئی مفہوم ہیں۔ عام طور پر اس کے معنی ہیں جس کے وجود کا امکان ہے۔ جو حقیقتاً موجود نہیں (بے صورت ہے) لیکن صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چونکہ تصور یہ ہے کہ ممکن حقیقت بن سکتا ہے تو کچھ مدارج طے کرنے کے بعد اس دور کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے کہ نشوونما کی ایک اعلیٰ صورت کے لیے ایک کم تر درجہ کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک مادہ کے قدیم تصورات

طالیس ملطی کے نزدیک تمام اشیاء کی اصل ”پانی“ ہے۔ تمام اشیاء پانی سے بنی ہوئی ہیں۔ انکسیمندر کے نزدیک تمام اشیاء کا آغاز لامحدود مادہ سے ہوا۔ تمام اشیاء اس مادہ سے ابھرتی اور تباہ ہو کر پھر ساتھ مل جاتی ہیں۔ مادہ کی ماہیت کی بابت اس نے کچھ نہیں کہا البتہ اس کے نزدیک مادہ لامحدود اور ناقابل فنا ہے۔ انکسیمندر کہتا ہے۔ ابتدائی مادہ ”ہوا“ ہے، پارمینڈیز ”روح“ اور ”مادہ“ میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتا۔ وہ جس وجود کا ذکر کرتا ہے وہ نہ روح ہے، نہ مادہ، نہ جسم ہے اور نہ جان۔ بس ایک وجود ہے۔ گورگیاس تو سرے سے وجود ہی کا انکار کر دیتا ہے۔ ہیراقلیتوس کے نزدیک ابتدائی مادہ نہ پانی ہے اور نہ ہوا بلکہ ”آگ“ ہے جو غیر مخلوق اور ازلی و ابدی ہے۔ فیثاغورثی نظریہ واحد ”اعداد“ جوہر کو ناقابل فنا تغیر کہتا ہے۔ البتہ مادی اجسام کو قابل تغیر سمجھتا ہے۔ انکساغورس کے نزدیک مادہ محض ایک عنصر ہے۔ ان ابتدائی عناصر کی مقدار یہی ہے جو پہلے تھی اور وہی رہے گی۔ اس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی کمی واقع ہو سکتی ہے۔ ان کی ماہیت بھی ناقابل تغیر ہے۔ دیوجانس وحدتی مادیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ”ہوا“ ہی تمام اشیاء کا ضمیر ہے۔ اسی طرح آرکیلاس بھی ”ہوا“ کو جوہر اصل مانتا ہے۔ دیمقراطیس جوہر اصلی کو لامحدود اور لاتعداد چھوٹے ذرات میں منقسم خیال کرتا ہے۔ یہ ذرات ان کے نزدیک ناقابل تقسیم ہیں۔ اصلی اور ناقابل فنا ہیں۔ افلاطون تصورات کو ابدی اور ناقابل تغیر سمجھتا ہے۔ ان کے مظاہر یعنی اشیاء کو تغیر پذیر اور فانی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک کامل وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اشیاء کے دیگر عناصر کی ماہیت وہی ہو گی جو حسی مدرکات کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عناصر لازمی طور پر لامحدود اور لاموجود ہیں۔ لامعلوم اور لااثبات ہو گی۔ یہ افلاطونی مادہ کی تعریفات ہیں۔ یہ مادہ خود کوئی صورت نہیں رکھتا لیکن مظاہر کی تمام تغیر پذیر صورتوں کا محل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے۔ سب چیزوں کو مکان فراہم کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ اگر مظاہر ہستی میں عدم اور وجود ملے جلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کا مرہون منت ہے تو لامحالہ دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مترادف ہے۔ افلاطونی مادہ مکان کے اندر نہیں پایا جاتا بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اشیاء اس میں سے بنتی ہیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ اشیاء اس میں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اشیاء اس وقت بنتی ہیں جب مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان کی کثیف صورت ہے۔ ارسطو تصورات کو اشیاء سے الگ موجودات تسلیم نہیں کرتا یا دوسرے لفظوں میں وہ صورت کو مادہ سے

الگ مستقل وجود نہیں سمجھتا۔ مادے کے بغیر کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ مادہ بغیر ضرورت کے نہیں ہو سکتا۔ مظاہر صور کے محض سائے یا عکس نہیں ہیں البتہ مادہ کو حقیقی وجود صورت سے ملا ہے۔ اس کے نزدیک صورت سے مراد کسی شے کی ایسی خاصیت ہے جو اس نوع کی باقی تمام اشیاء میں پائی جاتی ہو۔ مادے سے شے میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے۔ مادہ مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس کی پہلی صورت کسی اور صورت میں نہیں بدل سکتی۔ مادہ اور صورت دونوں پیدا ہوتے ہیں اور نہ فنا ہوتے ہیں۔ ارسطو مادے کو مبداء مکان اور صورت کو مبداء واقعیت کہتا ہے۔

ارسطو کے برعکس نوافلاطونیوں کے نزدیک مادہ کا امکان میں بھی وجود نہیں ہے۔ مادہ کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ اس لیے نہ کوئی مادی علت ہے اور نہ مادہ کی تخلیق کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یونانیوں کے نزدیک مادہ کی حیات

یونانیوں کے فلاسفہ طالیس (Thales) کے نزدیک انڈہ عضویہ (Living organism) سمندر میں ایک گیلے کچھڑ سے پرورش پاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ طالیس چونکہ بہت زیادہ سفر کرتا رہا ہے۔ اس کی زندگی کا زیادہ حصہ سمندر میں گزر رہا ہے۔ اس نے سمندر کے بہت سے جانور دیکھے اس لیے اس کے ذہن میں یہ بات آئی کہ تمام اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے نزدیک اس سمندری کچھڑ پر حرارت اثر انداز ہوتی ہے جس سے جاندار زندہ مادہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انکسیمنڈر نے کہا کہ جاندار مادہ سمندر کے پانی سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس مدت میں کئی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔

ایکسوفین (Xeho Phene)

اس نے ان مندرجہ بالا نظریات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا کہ جاندار مادہ نمی اور پانی ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ بعض یونانی فلاسفہ کے نزدیک جاندار مادہ خود بخود پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عام زندگی میں ہم اکثر دیکھتے ہیں۔ انکساغورس نے کہا کہ جاندار مادہ کی تباہی و تخلیق دونوں ناممکن ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ حیوانات اور انسان سب کے سب مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دیمقراطیس

دیمقراطیس بھی انکسیمنڈر کی طرح اس خیال کا حامی تھا کہ تمام جاندار اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حیوانات کو حاصل مدارج سے گزرنا پڑتا ہے وہ ان مدارج سے گزرے بغیر موجودہ صورت تک نہیں پہنچ سکتے۔ دیمقراطیس وہی آدمی ہے جس نے ایٹم کا ذکر بھی کیا تھا۔

ارسطو

اس کے نظریات اس سلسلے میں اپنے معاصرین سے مختلف ہیں۔ اس کے نزدیک جانور نہ صرف دوسرے جانوروں سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ وہ اس امر پر بھی اصرار کرتا تھا کہ جاندار اشیاء یا مادہ ہمیشہ بے جان مادہ سے ہی

ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ مٹی سے پودے پیدا ہوتے ہیں۔ پانی سے جانور پیدا ہوتے ہیں۔ ہوا سے زمینی عضویے پیدا ہوتے ہیں۔ اور آگ سے سورج، چاند اور ستارے بنتے ہیں۔ گویا اس نے صرف پانی یا صرف مٹی کی بجائے چار اشیاء یعنی مٹی پانی آگ اور ہوا کو تخلیق کی بنیاد سمجھا۔ گویا اس نے ایک نئی راہ نکالی۔ ارسطو نے اس سلسلے میں مزید یہ کہا کہ جاندار اشیاء میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو خود بخود پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کچھ پودے بلکہ کچھ حیوانات کا اس سلسلے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک عام کیڑے پتنگے، بھڑیا شہد خشک لکڑی گوشت اور چینی کے خراب ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک مچھر، مکھی وغیرہ کنوؤں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ صرف یہی نہیں بلکہ ان سے بڑے جانور بھی ان اشیاء سے اس طرح پیدا ہو سکتے ہیں۔ کیڑوں اور مینڈکوں کے بارے میں یہ خیال تھا کہ یہ بھی سمندروں اور دریاؤں کے مرطوب کیچڑ سے پیدا ہوتے ہیں۔

ارسطو اپنے دور کا سب سے بڑا فلاسفر اور عالم مانا جاتا ہے۔ آنے والی صدیوں میں اس کا اثر غالب رہا ہے۔

باسیلیس

باسیلیس نے کہا کہ جس طرح قدیم زمانے میں ابتداء میں زمین نے خود بخود اللہ کے حکم سے گھاس اور پودے پیدا کئے تھے اسی طرح آج بھی اللہ کی یہی قوت و قدرت یہ کام سرانجام دے رہی ہے۔ چنانچہ آج بھی کوئی چاہے تو گھاس کے کیڑے مٹی سے پیدا کئے جاسکتے ہیں۔

سینٹ آگسٹائن

سینٹ آگسٹائن نے اس امر کی تائید کی ہے کہ جاندار اشیاء یا مادہ خود بخود پیدا ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے عیسائیت کے قوانین کی مکمل تائید کی ہے۔ اس نے جاندار مادے کی پیدائش کو حکم الہی کا تابع بتایا کہ وہ جس طرح چاہے اس امر کو سرانجام دے سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کے اکثر نظریات کو تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن دوسری طرف عیسائیت کے فروغ نے علوم و فنون کے دروازے بند کر دیئے، ہر ذی علم پر کفر و الحاد کی ہتھتیں لگنے لگیں اور خود بخود پیدائش کا نظریہ عام ہوتا چلا گیا اور کوئی اس کے خلاف بات کرنے کو تیار نہ تھا۔ بڑے بڑے علماء اور فلاسفہ نے یہ گواہی دی کہ ہم نے بطخوں اور راج ہنسون کو سمندر کے گھونگھوں سے نکلتے دیکھا ہے۔ سمندروں کے گھونگھے، درختوں کے پھلوں سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ اسی طرح پرندے اور دوسری اشیاء بھی درختوں سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس قسم کے نظریات کے فروغ میں کارڈینل پیٹرو داسیانی کا بڑا ہاتھ تھا۔

الیگزینڈر نیکم

الیگزینڈر نیکم نے بھی اس نظریے کی تائید کی ہے اور کہا کہ پرندے Fir Trees سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ نظریہ بہت تقویت پاتا گیا اور یہاں تک کہ روزوں کے دنوں میں ان بطخوں کا کھانا شروع کر دیا گیا۔ بعد ازاں پوپ انوینٹ (Innocent) سوم نے اس کو ممنوع قرار دیا۔

بہت عجیب بات ہے کہ اس قسم کے نظریات سترھویں صدی عیسوی تک مروج رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں بھی یہ نظریات مسلم سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں نے اس قسم کے خیالات کو بڑی شدود سے بیان کرنا شروع کر دیا، لیکن یہ غلط فہمی ایک خاص وجہ سے پیدا ہوئی اور وہ یہ ہے کہ سمندر میں ایک قسم کی بطخیں ہوتی ہیں جو اکثر چٹانوں کے قریب رہتی ہیں۔ بعض اوقات کشتیوں کے مناروں کے ساتھ رہتی ہیں۔ خصوصاً اگر کوئی ساحلی درخت سمندر میں آگرے تو یہ جانور اس کے آس پاس بسرا کرتے ہیں۔ ان پرندوں کے گھونسلے گھونگھوں سے مشابہ ہوتے ہیں۔ اسکاٹ لینڈ، آئرلینڈ اور قریبی جزیروں کے شمالی علاقوں میں اس قسم کی بطخیں پائی جاتی ہیں۔ یہ سلسلے اس وقت ہوتے ہیں جب قطب شمالی سے بطخیں ادھر آتی ہیں۔ ایک اور الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ درختوں کے ساتھ بکرے (Cambs) لگتے ہیں۔ کئی لوگوں نے ان کے بارے میں کہانیاں سنی ہیں کہ ایک درخت جس پر خربوزے کی طرح کا پھل لگتا ہے اور اس کے ساتھ بکرا بھی لگتا ہے۔ لوگ اسے درخت سے اتار کر کھاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جو سیاحت کا شوق رکھتے تھے اور کئی علاقوں میں گھومے پھرے ہیں، اس امر کی تصدیق کی ہے۔

مشہور ماہر طب وان ہیلمنت (Van Helment) نے بھی اس امر کی تصدیق کی اور کہا کہ آٹے سے چوبیا پیدا ہو سکتی ہے، اس نے کہا کہ ایک گز قمیض اگر ایک برتن میں رکھ دی جائے جس میں آٹا بھی ہو تو دو دن کے بعد جب خمیر ختم ہو جائے گی تو قمیض کے جراثیم اور آٹے کے جراثیم مل کر ایک چوبیا کو جنم دیں گے۔ وان ہیلمنت یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایسی چوبیا بالکل دوسری چوبیوں سے مشابہ نہیں۔

ولیم ہاروے جس نے دوران خون کا اہم معاملہ دریافت کیا وہ بھی خود بخود پیدائش کا قائل تھا۔ اگرچہ اس کا ایک فقرہ جو درج ذیل ہے بہت مشہور ہوا: (Qmine Vivumine Bove) "All living from the Egg" اس نے لفظ خاص وسیع مفہوم میں استعمال کیا۔ وہ خود بخود پیدائش کا قائل ہوا لیکن اس سلسلے میں سینٹ آگسٹائن کا نظریہ کہ بحکم الہی ایسا ممکن ہے۔ وقت کے بڑے بڑے علماء نے تسلیم کر لیا۔ ڈیکارٹ نے بھی خود بخود پیدائش کا نظریہ تسلیم کر لیا اور کہا کہ واقعی بے جان مادے سے جاندار مادہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مرطوب زمین پر دھوپ کسی شے میں سڑاؤ پیدا کر دے تو ایسا ممکن ہے۔ اس کا یقین تھا کہ بعض جانور مثلاً کیڑے، مکھیاں اور بعض دیگر حشرات الارض اس طریقے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

نیوٹن اگرچہ حیاتیات سے دلچسپی نہ رکھتا تھا لیکن وہ پھر بھی جاندار مادے کی بے جان مادے سے تخلیق کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ پودوں کی پیدائش میں دمدار سیاروں کی دم کو بڑا دخل ہوتا ہے۔

لیکن فرانسیسکو ریڈی (۱۶۲۶ء) نے مندرجہ بالا نظریات کو غلط بتایا اور تجربات سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اسی زمانے میں لیون ہک (Lewen Hock) نے ایک نئے زاویہ نگاہ سے اس شے پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور کہا کہ اس میں لاکھوں جاندار اشیاء ہیں جو بغیر خوردبین کے نظر نہیں آ سکتیں اور اسی نے لاکھوں سوسائٹی کو بھیجی ہوئی چیز پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور خط میں لکھا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے جراثیم بارش کے پانی میں بھی پائے جاتے ہیں اور اس نے کہا کہ تمام تخمیر ان ہی کے سبب

سے ہوتی ہے۔ اور خراب گوشت اور پھٹے ہوئے دودھ میں یہی جراثیم پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اسلام کا نظریہ یہی ہے کہ ہر شے کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور ہر چیز فانی ہے سوائے اس ذات اقدس باری تعالیٰ کے کوئی چیز ازلی و ابدی نہیں ہو سکتی۔ مادے سے اشیاء خود بخود پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ (۳۱)

اللہ نے تمام مخلوقات کو مادہ کے بغیر عدم سے وجود عطا کیا ہے دلیل: هل آیت علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیاء مذکور۔ قرآن کریم میں اللہ نے تخلیق کائنات کے لئے بدیع، فاطر اور خالق کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں جس سے مادہ کے قدیم ہونے کی تردید ہو جاتی ہے۔

مادہ کے قدیم ہونے کا رد

اللہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں

مادہ پرستوں میں سے بعض مادہ ہی کو کائنات کے وجود کا سبب قرار دیتے ہیں اور بعض اللہ اور مادہ کو قدیم مان کر اللہ کو علت اور مادہ کو معلول قرار دیتے ہیں۔ ”علت تامہ“ کے تحت اللہ کو مجبور اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے۔ مادہ پرست گروہ کے یہ خیالات کسی طرح معقول و صحیح نہیں ہیں اور مادہ ہرگز قدیم و ازلی نہیں ہے، صرف اس واجب الوجود ہستی کا وجود ہی قدیم و ازلی ہے جو تمام صفات کمال کی جامع اور کائنات کی یکتا و یگنہ خالق ہے۔

مادہ پرست کہتے ہیں کہ مادہ یعنی ذرات یا بخارات عرصہ دراز تک ایک حالت میں پڑے رہے اور پھر انہوں نے متصادم ہو کر مختلف شکلیں اختیار کیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جب مادہ کے اجزاء ذرات یا بخارات میں اتنی کثافت موجود تھی کہ ان سے زمین تیار ہو سکتی تھی، اتنی حرارت تھی کہ ان سے آگ پیدا ہو سکتی تھی تو وہ پھر مدت دراز تک بیکار کیوں پڑے رہے اور باہم متصادم ہو کر اجسام کو پیدا کیوں نہیں کیا؟ واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے ذرات یا بخارات کو پیدا کیا، ان سے عناصر بنائے اور پھر دنیا کو شرف وجود عطا کیا۔

اس میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں وہ یا تو اجسام ہیں یا ارواح ہیں، ان کے سوا تیسری اور کوئی شے نہیں ہے۔ پھر اجسام کی دو اقسام ہیں: ایک بسیط یعنی وہ اجسام جو کسی شے سے مرکب نہ ہوں۔ مثلاً آب و خاک وغیرہ اور دوسرے مرکب یعنی وہ اجسام جو کئی بسیط اجسام سے مرکب ہوں۔ موائید مثلاً یعنی نباتات، جمادات اور حیوانات مرکبات میں داخل ہیں۔ اور چونکہ یہ بذات خود قائم ہیں اس لیے جوہر ہیں اور جو اشیاء ان موائید مثلاً بالذات کے تابع ہیں وہ تمام اعضاء یعنی غیر قائم بالذات ہیں۔ مثلاً رنگ دار حروف کے اجسام قائم بالذات کہڑے اور کاغذ کے وسیلہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں یا حرکت و سکون کہ ذی روح جسم سے وابستہ ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں ان کی دو اقسام ہیں:

۱۔ جوہر: ایسی اشیاء جو قائم بالذات ہوں۔

۲۔ اعضاء: ایسی اشیاء جو غیر قائم بالذات ہوں۔

حکماء کا اصول

حکماء نے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی قائم بالذات شے یعنی جوہر عرض سے خالی نہیں ہوتا۔ اور یہ مسئلہ بھی مسلمہ ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود قدیم نہیں ہے بلکہ حادث مثلاً اعراض حرکت و سکون جن کا تعلق اجسام ذی روح سے ہے، کہ وہ نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جسم سے بیک وقت جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی ذی روح جسم یا تو متحرک ہو گا یا ساکن یہ امر محال اور ناممکن ہے کہ متحرک بھی نہ ہو اور ساکن بھی نہ ہو۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہو اور ساکن بھی ہو۔ اس لیے کہ حرکت سکون کے خلاف ہے اور سکون حرکت کے خلاف اور دو مخالف اشیاء کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ:

جسم متحرک ہو گا تو ساکن نہ ہو گا۔ اور ساکن ہو گا تو متحرک نہ ہو گا۔ متحرک ہونے کے بعد سکون ہو گا یا سکون کے بعد متحرک ہو گا۔ (یعنی ایک عرض کے معدوم ہونے پر دوسرا عرض پیدا ہو گا، کوئی مقدم ہو گا اور کوئی موخر، یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا)۔ کبھی جسم متحرک ہو گا اور کبھی ساکن، ہر حرکت کے بعد سکون اور ہر سکون کے بعد حرکت لازمی ہو گی۔

قاعدہ ہے کہ:

ہر معدوم ہونے والی شے حادث ہے اور اعراض معدوم ہوتے ہیں، اس لیے اعراض حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

اعراض حادث ہیں۔ جوہر اعراض سے خالی نہیں ہوتے۔ اس لیے جوہر بھی حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

جوہر حادث ہیں۔ تمام اجسام و ارواح جوہر ہیں۔ لہذا تمام اجسام و ارواح حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

قدیم کا معدوم ہونا محال ہے۔ حادث اشیاء معدوم ہوتی ہیں۔ لہذا اجسام و ارواح حادث ہیں۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ: اجسام و ارواح قدیم نہیں ہیں۔ صرف ان کی خالق، اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم اور ازلی ہے۔

قائلین مادہ کا نظریہ ہے کہ:

- ۱۔ مادہ جس سے دنیا بنی ہے، ضائع اور معدوم نہیں ہوتا۔
- ۲۔ مادہ کے اندر جس قدر قوت اس وقت پائی جاتی ہے وہ قوت ہر حال میں اس کے اندر باقی رہتی ہے۔ کبھی فنا نہیں ہوتی۔
- ۳۔ اگر یہ قوت فنا ہو جائے تو پھر دنیا میں کسی علم و عمل کا اعتبار باقی نہ رہے گا۔
- ۴۔ مادہ البتہ صورت بدل لیتا ہے، وزن نہیں بدلتا۔
- ۵۔ لہذا اس کے اجزاء میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

- ۱۔ جو مادہ اس وقت موجود ہے۔
 - ۲۔ نہ تو اسکی قوت میں کمی ہوتی ہے اور نہ کوئی قوت اسکو فنا کر سکتی ہے۔ یعنی وہ ہمیشہ رہے گا۔
 - ۳۔ تو ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود بھی ہو اور کسی قوت نے اس کو پیدا نہ کیا ہو۔
- قدامت عالم یا قدامت مادہ کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے چند نتائج تسلیم کرنے پڑیں گے یعنی یہ کہ:
- ۱۔ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی اور قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔
 - ۲۔ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے۔
 - ۳۔ مادہ کی اصل ہیئت اور ترکیب ہم کو معلوم ہے۔

ان باتوں کو قدامت مادہ کے دعوے میں ہم کو اس لیے تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر انسانی قوت سے بڑھ کر کوئی اور قوت موجود ہوگی تو ہم مادہ کے فنا پذیر ہونے کا قطعی حکم کہنا کہ مادہ کے ذرات نہ گھٹتے ہیں اور نہ بڑھتے ہیں۔ صرف انسانی طاقت کے تجربہ پر موقوف ہے۔ یعنی ہم نے یہ بات صرف اس طاقت کا تجربہ کرنے سے تسلیم کی ہے جو ہمارے اندر پائی جاتی ہے اور پھر جب یہ مان لیا گیا ہے کہ ہماری قوت سے بڑھ کر کوئی قوت موجود نہیں ہے اور ہمارا علم مادہ کے مقابلہ میں قطعی اور یقینی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہمارے علم درجہ کمال کو پہنچ گیا ہے۔ اور ہم مادہ کی اصلیت سے اچھی طرح واقف ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مادہ کے ضائع یا معدوم ہونے کے کیا معنی ہیں۔ قدامت مادہ کے ساتھ ہم نے جن باتوں کو تسلیم کیا ہے اور جن کے تسلیم کئے بغیر مادہ کی قدامت ثابت نہیں ہوتی ہے کی نسبت اب ہم تشریح کے ساتھ بتاتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں قابل تسلیم نہیں ہیں۔

پہلی بات یعنی اس بات کو تسلیم کرنا کہ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ انسان کا علم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور قوت کا تعلق علم سے ہے۔ پس جس طرح انسان کا علم حد کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے، اسی طرح اس کی قوت بھی ناقص ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ انسان سے بالاتر کوئی شے نہیں ہے۔ دنیا میں انسانی قوت سب سے زیادہ ہے تب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابتدا میں انسانی قوت ناقص تھی۔ اس لیے زمانہ گذشتہ میں سائنس کے ذریعہ کبھی اس بات کو قرین قیاس نہ سمجھا جاتا تھا کہ پانچ ہزار میل کے فاصلہ پر پانچ منٹ میں خبر پہنچائی جاسکتی ہے یا آوازوں کو ہزاروں میل کے فاصلہ پر پہنچایا جاسکتا ہے۔ مگر آج یہ قوت انسان میں موجود ہے لیکن آج بھی انسان اس قابل نہیں ہوا کہ سیارہ مریخ تک پیغام رسائی کر سکے۔ لیکن بہت ممکن ہے آئندہ یہ بات ممکن ہو جائے، اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا علم کامل نہیں اور انسانی قوت اب بھی ناقص ہے اور ایسی حالت میں مادہ کی نسبت انسان کا کوئی فیصلہ قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری بات یعنی یہ کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ علم حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اگر یہ حواس خمسہ کسی وقت کم یا زیادہ ہو جائیں تو علم احکام میں عظیم انقلاب

پیدا ہو جائے گا۔ اور حواس کی کمی یا زیادتی کے مالک انسان دوسروں کے معتقدات اور تجربات کو واہیات اور دور از عقل و قیاس قرار دیں گے۔

حواس خمسہ

حواس خمسہ کے اندر ہزاروں پردے اس قسم کے ہیں کہ لائق سے لائق آدمی بھی اپنے علمی دعوے، میسوں شرائط اور تامل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ خود حکیم اسپنر نے جو مادہ کو قدیم بتاتا ہے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق نہیں ہے اور انسانی علم کی رو سے کسی بات کا قطعی فیصلہ کرنا محال ہے۔ تیسری بات یعنی یہ کہ ہم کو مادہ کی اصلی ماہیت اور ترکیب معلوم ہے، اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ جب مذکورہ بالا دلائل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہمارا علم ابھی بہت کم ہے تو انسانی قوت مادہ کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جہاں تک اہل سائنس نے انسانی قوت کا تجربہ کیا وہاں تک باعتبار اشیاء محسوس کے مادہ کے مقدار میں کمی یا زیادتی محسوس نہیں کر سکتی اور جب انسانی علم و قوت کی یہ کیفیت ہے تو انسان کا یہ کہنا کہ مادہ کی بابت ہم کو سب معلوم ہے بالکل غلط اور لغو ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ میں کمی و بیشی نہ ہونے کا دعویٰ یا اس کا قدیم ہونا علم قطعی کی حیثیت نہیں رکھتا اور یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک انسانی قوت اور علم سے تجربہ کیا گیا ہے مادہ بلاشبہ فنا نہیں ہوتا اور نہ تصادم سے فنا کو قبول کرتا ہے بلکہ ایک اور قوت ہے جو مادہ کو پیدا کرنے ترکیب و ترتیب دینے اور فنا کرنے پر قادر ہے۔ وہی واجب الوجود ہستی ہے جس کو ”اللہ“ کہا جاتا ہے۔ حکماء قدیم ذرات کو مادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء جدید بخارات کو مادہ کہتے ہیں۔ پھر بعض حکماء کا خیال یہ ہے کہ جو اشیاء ہم کو نظر آتی ہیں یا جن کو ہم حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں وہ اشیاء مادی ہیں۔ غرض مادہ ایک ایسی شے ہے جس کا صحیح مفہوم متعین نہیں ہے۔ اس موقع پر صرف ان لوگوں کے خیال کی تردید کی جاتی ہے جو محسوس و مدرک اشیاء کو مادہ یا مادی کہتے ہیں۔

جن اشیاء کا علم احساس یا ادراک ہم کو حواس خمسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ان کی اصلی حقیقت ہم کو معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی پانچ مختلف کیفیتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً سفید شے دیکھنے سے آنکھ اس کی سفیدی کو محسوس کرتی ہے۔ کسی شے کو چھونے سے اس کی نرمی، سختی، صاف یا کھردری وغیرہ کا احساس ہوتا ہے۔ ناک کے ذریعہ کا علم ہوتا ہے کان کے ذریعہ ذہن میں ایک خاص اثر یا ادراک پیدا ہوتا ہے اور زبان کے ذریعہ ذہن کو ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے۔ غرض ان احساسات یا ادراکات سے مادہ میں دو اشیاء نظر آتی ہیں:

۱۔ مستقل

۲۔ عارضی

مستقل

مستقل شے وہی مادہ ہے۔

عارضی

عارضی اشیاء رنگ و بو، ذائقہ، نرمی، سختی سے دور اور بہت دور ہے جس کو اصطلاح میں ہیولا کہتے ہیں اور وہ بالکل فرضی شے ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ماخوذ، رسالہ حدود مادہ)

”اجزائے لائتجزی“ کی تردید

بعض گروہ کہتے ہیں کہ مادہ اس شے کا نام ہے جو نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے اور ان اجزاء کو اصطلاح میں اجزائے لائتجزی کہتے ہیں۔ یعنی ایسے اجزاء جن کو اور اجزاء میں تقسیم نہ کیا جاسکے یا جن کے اور چھوٹے اجزاء نہ ہو سکیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مادہ میں بے شمار اجزاء ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ بے شمار اجزاء موجود ہیں۔ دوسری تیسری اور کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو یہ بات عقل صحیح کے خلاف ہے۔ اس لیے بے شمار اجزاء کی تقسیم کے لیے غیر محدود زمانہ کی ضرورت ہوتی ہے اور غیر محدود زمانہ کا اور اک محال و ناممکن ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مادہ کے اجزاء کو برابر تقسیم کرتے چلے جاؤ اور کوئی شے ناقابل تقسیم سامنے نہ آئے اور اگر یہ کہا جائے کہ مادہ کی تقسیم لامتناہی نہیں ہو سکتی بلکہ مادہ کے اجزاء کو چھوٹے حصوں میں تقسیم کرتے وقت ایسے اجزاء آ جاتے ہیں جن کی تقسیم کسی قوت بھی ممکن نہیں ہے تو یہ بات بھی خلاف قیاس ہے۔ اس لیے کہ جتنے اجزاء بنائے جائیں گے وہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے یا تو ان اجزاء کی سطحیں ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اجزاء کے اندر سطحوں کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ اگر سطحیں نہ ہوں گی تو وہ اجزاء نہ ہوں گے۔ کیونکہ متعدد اجزاء کے درمیان امتیاز و فرق کے لیے سطحوں کا وجود ضروری ہے اور سطحیں موجود نہ ہوں گی تو پھر وہ اجزاء نہ ہوں گے کیونکہ اجزاء کے درمیان فاصلہ کی ضرورت ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ مادہ کے اندر اجزاء لائتجزی نہیں پائے جاسکتے اور ایسے اجزاء سے مادہ ترکیب نہیں پاسکتا اور جب ایسے اجزاء کا وجود نہیں تو مادہ کا وجود کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اور کیونکر اس کو قدیم کہا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ اجسام جن کو ہم کسی جگہ میں موجود پاتے ہیں اور جو متحرک یا ساکن حالت میں ہوتے ہیں ان کی نسبت یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ان کو ہم چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتے ہیں یا ان کے اور چھوٹے اجزاء بنانے کی صلاحیت حاصل ہے اور پھر یہ امر دریافت طلب ہے کہ اجزاء یا اجسام کے چھوٹے چھوٹے حصے ہم نے بنائے ہیں ان میں سے ہر ایک جز علیحدہ علیحدہ بھی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے اور چھوٹے اجزاء بنائے جاسکیں۔ اگر وہ تجزیہ کی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر اس طرح ان اجزاء کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جاری رہے گا اور ہر جز کو مزید اجزاء میں تقسیم کیا جاسکے گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ عقل یا تو کسی حد پر جا کر ان اجزاء کے تجزیہ سے عاجز ہو جائے گی یا برابر تجزیہ کرتی رہے گی۔ اگر تجزیہ اور تقسیم کا سلسلہ برابر جاری رہا تو اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہر وہ چھوٹے سے چھوٹا جزو یا جسم جس کو ہم اپنے ہاتھوں یا انگلیوں کی گرفت میں لاسکیں بے انتہا

اجزاء سے مرکب ہے، اس لئے اور اجزاء خواہ کتنے ہی چھوٹے کیوں نہ ہوں چونکہ اپنے اندر بے انتہا اجزاء رکھتے ہیں ان کا حصہ شمار نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس نظر میں یہ اجزاء محدود و محصور ہیں اور اس صورت میں ان کا غیر محدود و غیر محصور تسلیم کرنا باطل ہے۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کسی حد پر جا کر ان اجزاء کی تقسیم سے عاجز ہو جائے یعنی مزید چھوٹے چھوٹے اجزاء یا جسم کا وہ حصہ امتداد کے قابل ہے یا نہیں یعنی ان اجزاء یا اجسام میں وسعت دینے بڑھانے اور کھینچنے کی صلاحیت و گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر وہ اجزاء یا اجسام امتداد کے قابل ہیں تو عقل کے نزدیک ان میں تقسیم کی صلاحیت موجود ہے اور تقسیم کی صلاحیت موجود ہونے پر پھر تقسیم کا وہی سلسلہ جاری ہو جائے گا جس کا ذکر اوپر ہوا ہے یعنی اجزاء یا اجسام میں غیر محدود و غیر محصور اجزاء کا پایا جانا۔ حالانکہ ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن اجزاء یا اجسام کی تقسیم ناممکن ہو گئی ہے ان کے اندر امتداد نہ ہو گا۔ یعنی وہ بڑھانے اور وسعت دینے کے قابل نہ ہوں۔

اس ساری بحث کا نتیجہ نکلا کہ تمام اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں مطلقاً کسی قسم کا امتداد نہیں ہے لیکن ان کی ایک خاص وضع ہے۔ جیسا کہ ہندی نقطہ ہوتا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ہندی نقطہ وہی شے ہے اور یہ اجسام موجود اشیاء ہیں۔ اجسام کے یہی وہ اجزاء ہیں جن کا نام ہم نے جواہر فردہ رکھا ہے۔ یعنی وہ اجزاء جن کی تقسیم کسی صورت سے ممکن نہیں ہے اور انہیں اجزاء کے مجموعہ کو مادہ پرست مادہ یا جواہر کہتے ہیں اور یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ انہیں اجزاء میں سے بعض بعض دوسرے اجزاء سے مختلف صورتوں اور مختلف طریقوں سے پیوستہ و متصل ہو کر اصلی عناصر پیدا ہوئے ہیں۔

اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آکسیجن کا ہر ذرہ مثلاً دو جوہروں سے مرکب ہے اور کسی دوسرے عنصر کا ذرہ تین یا چار جوہروں سے مرکب ہے اور ان مختلف عناصر کے ہاہم ملنے سے مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔ اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ جواہر فردہ میں غیر محدود اجزاء نہیں پائے جاسکتے اور نہ اس میں امتداد پایا جاتا ہے۔

- ۱۔ وہ ایک وجودی شے ہے۔
 - ۲۔ اور ایک خاص وزن رکھتی ہے۔
 - ۳۔ لہذا مادہ قدیم اور ازلی نہیں بلکہ حادث ہے۔
 - ۴۔ اس لیے کہ ہر وہ شے جو وضع معین رکھتی ہو عقل کے نزدیک اس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز و ممکن ہے۔
 - ۵۔ اور اس انتقال ہی کا نام حرکت ہے۔
- پس اگر ہم یہ بات فرض کر لیں کہ جوہر فردہ یا مادہ قدیم ہے تو ہم کو یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ جوہر فردہ مادہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور
- ۱۔ جب ایسا ہونا ممکن ہے تو پھر ازل میں جس کی کوئی ابتداء نہیں ہے حرکات کا وجود لازم آئے گا۔
 - ۲۔ اور ازل میں حرکات کا وجود محال و ناممکن ہے۔

۳۔ اس لیے کہ اس صورت میں جوہر فرد کا ایسی حالت میں غیر محدود حرکات کرنا تسلیم کرنا پڑے گا۔
۴۔ جبکہ ایسی کسی حرکات کا وجود نہ تھا۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ:

- ۱۔ اول میں جوہر فرد کا وجود ناممکن ہے یعنی جوہر فردہ قدیم نہیں۔
- ۲۔ بلکہ عدم سے وجود میں آیا ہے اور حادث ہے۔
- ۳۔ اس لیے صرف وہی واجب الوجود ہستی قدیم و ازیں ہے جو تمام صفات کی جامع اور کائنات کی موجد و خالق ہے۔

ثابت ہوا کہ:

- ۱۔ دنیا نہ تو خود بخود بن گئی ہے۔
- ۲۔ اور نہ مادہ کے جزاء نے باہم ٹکرا کر دنیا کے سامان کو پیدا کیا ہے۔
- ۳۔ بلکہ کائنات کی تمام اشیاء حادث ہیں۔
- ۴۔ لہذا جن کو ایک واجب الوجود ہستی نے اپنی مشیت اور قدرت سے تخلیق کیا ہے اور وہی خالق و مدبر کائنات ہے۔ (۳۲)

مادہ کی حقیقت نامعلوم ہے

پروفیسر اصغر علی روجی نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

محسوسات خارجیہ مادی اشیاء کے مجموعہ کا نام ہے، اور مادی اشیاء ہمیں کسی نہ کسی جسم کی صورت میں محسوس ہوتی ہے اور جسم بجائے خود چند عوارض مثلاً رنگ، شکل، مقدار وغیرہ کی مجموعی ہیئت کا نام ہے، اس امر میں حکماء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ عوارض اجتماعی صورت میں جسم کی حقیقت کو پورا کر دیتے ہیں یا ان کے علاوہ جسم میں کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جس کو یہ عوارض اجتماعی صورت میں لاحق ہوتے ہیں اور جس کا نام مادہ ہے۔ حکماء کے ایک فریق کا خیال ہے کہ عوارض کے مجموعہ کے سوا جسم میں کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے مادہ ان عوارض سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں، مگر حکماء کا ایک دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ عوارض مذکورہ بالا کے سوا جسم میں ایک اور حقیقت بھی شامل ہے جو بذات خود تمام عوارض سے خالی ہے اور اس میں نہ تو اتصال پایا جاتا ہے، نہ انفعال، اسی کا نام مادہ ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عوارض سے خالی جسم کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ اس لیے اثبات مادہ کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت ہے، وجود مادہ کے انکار کی صورت میں جسم صرف عوارض کے مجموعہ کا نام ہے اور وجود مادہ کے تسلیم کر لینے پر جسم مادہ اور عوارض سے ایک مرکب حقیقت کا نام ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ ہر دو صورت میں ہمیں جسم کی حقیقت کے ادراک کرنے میں سخت وقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے ہم بالیقین نہ تو یہ مان سکتے ہیں کہ عوارض کے علاوہ جسم میں کوئی اور شے مثلاً مادہ نہیں پائی جاتی اور نہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ عوارض سے علاوہ کوئی زائد چیز جسم میں شامل ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں۔ حکماء کے ہر دو فریق اپنے اپنے مذہب کے اثبات میں دلائل عقلیہ پیش کرتے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ

دلائل قطعیہ کے پیش کرنے سے ہر دو فریق عاجز ہیں۔ اس لیے ہم ہر دو فریق کے دلائل سے قطع نظر کرتے ہیں۔ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہم کائنات میں مختلف قسم کے اجسام کا ادراک کرتے ہیں، مگر ہم ان کی ماہیت اصلی کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہماری تحقیق کی غایت یہ ہے کہ ہم کسی جسم کو کیمیائی اصول پر اجزاء میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ مگر پھر ان اجزاء میں وہی گفتگو جاری ہو گی جو پہلے مرکب کی صورت میں بالآخر کسی مقام پر پہنچ کر ہمیں اپنی بے بسی کا اقرار کرنا پڑے گا اور بے ساختہ یہ ماننا پڑے گا:

سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ (البقرہ: ۳۲) (۳۳)

ترجمہ:

مادہ کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا

پروفیسر اصغر علی روحی لکھتے ہیں:

اگر ہم مادہ کی حقیقت کو تسلیم کر لیں تو ہمیں اس امر کا تسلیم کرنا ضروری ہو جائے گا کہ مادہ بذات خود کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات میں مستقل طریق پر ثابت و قائم ہو۔ چونکہ عوارض کے بغیر اس کے وجود کا محقق ہونا متصور نہیں، اس لیے وہ اپنی ذات میں مستقل وجود نہیں رکھتا۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی معلول کی علت نہیں بن سکتا اور نہ وہ دونوں عوارض کے خواص و آثار کی قابلیت رکھتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مادہ میں قوت فعل نہیں پائی جاتی۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مادہ چونکہ عوارض کا محتاج ہے اس لئے کسی شے کی علت نہیں بن

سکتا۔ (۳۴)

اشیاء کائنات سب کی سب حادث ہیں

ہر ایک ایسی شے حادث کہلاتی ہے جو اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی۔ چونکہ حادث اپنے وجود کے لیے آپ علت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی علت کوئی ایسا امر ہو جو اس کے موجود ہونے سے متقدم اور اس کی ذات سے خارج ہو۔ اسباب مناسبہ کی موجودگی پر علت کسی شے کے وجود کا افادہ کرتی ہے۔ اکثر لوگ سبب اور علت میں امتیاز نہیں کیا کرتے اور انہیں اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ علت کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے کا کام کرتی ہے اور اسباب عمل علت کے لئے بمنزلہ شرائط کے ہیں۔ یعنی جب تک اسباب مناسبہ موجود نہ ہوں علت اپنا عمل نہیں کرتی۔ اسی عدم امتیاز کی وجہ سے بعض لوگ اسباب کو علت کی حیثیت سے ملاحظہ کر کے کئی قسم کی غلطیوں میں پڑ جلیا کرتے ہیں اور ان اسباب کو ایک قانون قطعی قرار دے لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ ممکن ہے کہ کسی شے کے عدم سے وجود میں آنے کے اسباب مختلف ہوں اور ضروری نہیں کہ علت کسی خاص سلسلہ اسباب میں اپنے عمل کی پابند ہو۔ اس لیے علت کے عمل کو ہم کبھی کسی خاص سلسلہ اسباب میں محدود نہیں کر سکتے۔ مثلاً حرارت کے پیدا کرنے کے لیے مختلف اسباب ہیں۔ ان اسباب میں محدود ہونے پر اگر علت اپنا عمل کرے تو نتیجہ معینہ ظہور پذیر ہو گا۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اسباب کے مہیا ہو جانے پر

بھی نتیجہ بعینہ ظہور میں نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے موقع پر کوئی سبب خفی نتیجہ معینہ کے ظہور میں لانے سے عاجز ہے۔ بلکہ یہ امر قانون فطرت کی حدود کی نگہداشت پر مبنی ہے جس کو ہم غیر متبدل کہ چکے ہیں۔ اسی غلط فہمی کے رفع کرنے کے لئے محققین کا یہ جملہ مشہور ہے: "لولا الاسباب لما ارتاب مرقاب" (مشیت الہیہ) کے وجود میں شک نہ ہوتا۔

ہماری اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ عالم کائنات یعنی ہر شے حادث ہے۔ کیونکہ وہ اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی اس لیے ہم ہر ایک شے کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ اس کی مدت وجود ہزاروں اور لاکھوں سال ہو، اس لیے اجرام فلکی بھی حادث ہیں اور اس لیے وہ مخلوق ہیں اور چونکہ ہر ایک مخلوق قانون تغیر و انقلاب کے زیر اثر ہونے سے خارج نہیں، اس لیے وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔ یا یوں کہو کہ ہر ایک مخلوق شے کے لیے کوئی نہ کوئی ابتدائے زمانی ہے۔ کیونکہ قدیم شے تغیر و انقلاب قبول نہیں کر سکتی اور یہی مطلب ہے۔ آیہ خلق السموات والارض کا۔ (۳۵)

ہر ایک حادث فانی ہے

کسی شے کا حادث ہونا، اس امر پر دال ہے کہ اس کے وجود کے لیے دوام و بقا نہیں بلکہ وہ فنا کی طرف مائل ہے۔ فنا سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر ایک شے کی ہیئت ترکیبیہ قابل فساد ہے اور جب یہ امر عالم کائنات کی ہر ایک شے کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر ثابت ہے تو کل عالم کائنات کا فانی ہونا ایک بدیہی امر ہے اور آیہ کل شیء ہالک الاوجه کا اسی امر کی طرف اشارہ ہے۔ (۳۶)

روحی صاحب اس عبارت میں بتاتے ہیں کہ اللہ کی ہستی کے علاوہ تمام موجودات حادث و فانی ہیں۔ سلسلہ کائنات لامتناہی نہیں ہو سکتا۔

جو لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں وہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی کہتے ہیں۔ یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ سلسلہ کائنات کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا یا یوں کہو کہ وہ عالم کو ابدی اور ازلی مانتے ہیں۔ مگر یہ خیال سراسر باطل ہے کیونکہ سلسلہ کائنات قانون سبب و مسبب سے وابستہ ہے۔ ہم کسی حادثہ یا واقعہ کا بلا سبب ظہور میں آنا تسلیم نہیں کر سکتے اور نہ فطرت انسانی اس بات کو تسلیم کر سکتی ہے کہ سلسلہ اسباب اوپر کی طرف اتنا دور چلا جائے کہ کہیں کسی ایسے سبب پر اس کا خاتمہ نہ ہو جو تمام اسباب کا سبب اولین کہلا سکے۔ ذرا غور کرو تمہاری فطرت خود بخود یہ شہادت دے گی کہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی تسلیم کرنا ایک عجیب گورکھ دھندا ہے جس کا کوئی مفہوم محصل ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کوئی ایسا امر جس کے قبول کرنے سے فطرت انسانی عاجز ہو ہرگز قابل قبول نہیں۔ اس لیے سلسلہ کائنات کا لامتناہی ہونا، خولہ ازلا خولہ ابداً ایک ایسا معمر ہے جس کا حل عقل انسانی کے دائرہ عمل سے خارج ہے۔ مع ہذا سلسلہ کائنات کے لامتناہی ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ملتی اور اگر صرف احتمال سے کام کیا جائے تو اللہ کے عدم کا احتمال وجود سے زیادہ قوی ہے۔ لیکن ملاحظہ کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو المدینہ اس بات کا مدعی ہے کہ اللہ کا وجود جس طرح بیان کیا جاتا ہے ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کے معنی اگر صرف علۃ العلل کے ہیں تو ہمیں کچھ بحث نہیں۔ لیکن اگر یہ

دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ قادر مطلق، حکیم، صاحب ارادہ، عادل اور رحیم بھی ہے تو اس کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ اس کیخلاف بہت سے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

جدید منکرین باری تعالیٰ کے دلائل

(۱) ڈارون کے مسئلہ ارتقاء نے ثابت کیا ہے کہ تمام مخلوقات نہایت ادنیٰ درجہ سے ترقی کرتے کرتے موجودہ حالت پر پہنچی ہیں۔ خود انسان کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے۔ نہایت ادنیٰ درجہ کا جانور تھا، ترقی کرتے کرتے بندر کی حد تک پہنچا اور پھر ایک بوزینے کے بعد آدمی بن گیا۔ اس بنا پر کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا پیدا کرنے والا قادر مطلق اور حکیم ہے۔ رابرٹ انگر سال اپنی کتاب میں جو (اللہ کا انکار) پر ہے لکھتا ہے:

فرض کرو ایک جزیرہ پر ایک آدمی دس لاکھ برس کی عمر کا ملے، جسکے پاس ایک نہایت عمدہ خوبصورت گاڑی موجود ہو اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ گاڑی اس کی لاکھوں برس کی محنت کا نتیجہ ہے جسکے ایک ایک پرزہ کے ایجاد کرنے میں پچاس پچاس ہزار برس صرف ہوئے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ وہ شخص ابتدا ہی سے فن جرثقیل میں ماہر تھا۔

مخلوق کی ترقی سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ خالق میں بھی ترقی ہوئی۔ کیا ایک نیک عاقل اور قادر مطلق اللہ انسان کو پیدا کرتا پھر تا ایک غیر محدود زمانہ کے بعد آہستہ آہستہ ترقی دے کر انسان بناتا اس طرح سالہائے بے شمار ان مشکلوں اور ہیئتوں کے بنانے میں صرف ہوئے جن کو آخر کار خارج کرنا پڑا۔

(۲) دنیا میں نہایت کثرت سے جو ظلم، خون ریزی اور قتل، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے اس لیے کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق رحیم اور عادل ہے۔

انگر سال دہریہ

انگر سال دہریہ کہتا ہے کہ دنیا کی سطح کو اس خوفناک اور نفرت انگیز جانوروں سے بھرنا جو ایک دوسرے کی تکلیف اور ایذا پر اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ کیا اس میں بصیرت اور عقل مندی کی علامت پائی جاتی ہے؟ اس دنیا کے پیدا کرنے والے کے رحم کی کون قدر کر سکتا ہے جب کہ ہر جانور دوسرے جانور کو کھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر منہ ایک مذبح اور ہر پیٹ ایک قبرستان ہے۔ اس عام اور دائمی خونریزی میں غیر محدود بصیرت اور محبت کا وجود غیر ممکن ہے۔

سالہا سال کی تاریکی میں جو تکالیف بنی نوع انسان کو پہنچیں وہ قیاس نہیں کی جاسکتیں زیادہ تر حصہ اس تکلیف کا کمزور، نیک اور معصوم لوگوں نے برداشت کیا، عورتوں سے زہریلے درندوں کی طرح سلوک کیا گیا۔ معصوم بچے حشرات الارض کی طرح پاؤں سے کچلے گئے۔ قوم کی قوم پر صدیوں غلامی کا فتویٰ رہا اور تمام عالم میں وہ ستم برپا رہا جس کو زبان قلم ادا نہیں کر سکتی۔ اگر کوئی آئندہ دنیا میں ان مصیبت زدوں کو تکلیف کا بدلہ مل جائے تب بھی اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا اس بات کی امید کرنے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے ایک کامل و عاقل نیک اور باقدار حکیم ہمارے ساتھ بمقابلہ حال کے آئندہ بہتر سلوک کرے گا۔

۱۔ اگر اللہ میں زیادہ قوت آجائے؟

۲۔ تو کیا وہ زیادہ رحیم ہو جائے گا؟

۳۔ کیا اس کی مہربانی اپنی عاجز مخلوق کے ساتھ زیادہ ترقی کر جائے گی۔

(۳) یہ امر ظاہر ہے کہ سینکڑوں آدمی خلقت نہایت بے رحم، سخت دل اور بدکار ہوتے ہیں بلکہ مخلوق کا زیادہ حصہ برے ہی آدمیوں کا ہے۔ اس صورت میں کیوں کر قیاس ہو سکتا ہے کہ ایک حکیم اس قسم کے اشخاص کا پیدا کرنا جائز رکھتا۔ قیامت کی جزاء و سزا اس عقدہ کو حل نہیں کر سکتی کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ ان اشخاص کے پیدا ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پیدا کرنا اور پھر ان کو قیامت میں سزا دینا اس سے کیا فائدہ؟ اگر اللہ قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی، راست بازی، نیکوکاری پیدا کرنی چاہیئے۔ فریب، جھوٹ، فسق و فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام، بے رحمی کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی ہستی کوئی صاحب ارادہ اور اور مختار نہیں ہے بلکہ صرف Low of Nature ہے جس کے موافق کائنات کا ایک سلسلہ قائم ہے اور بغیر کسی غرض اور مقصد کے جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے اللہ کے بارے میں ایسے تشکیکات ہیں جن کی وجہ سے یہ مادہ پرست ملحدین اللہ کی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔

ایک مشہور ملحد کے بقول جہاں تک ہم تمیز کر سکتے ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے نیچر بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر و غذا، رنج و طرب، زندگی موت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکساں ہیں نہ وہ رحیم ہے نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے نہ آنسو گرانے سے متاثر۔ (۴۰)

جدید ملحدین کے اعتراضات کا جواب

یہ ٹھیک ہے کہ مادہ کے اجزا متحرک ہیں، حرکت مادہ کی ذاتیات میں سے ہے۔ مختلف قوانین قدرت ہیں جن کے موافق اجزاء باہم ملتے ہیں ترکیب پاتے ہیں اور پھر ان میں خاص خاص قوتیں اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے بھی حل نہیں ہوتا اس کی تفصیل یہ ہے۔

تمام قوانین قدرت باہم موافق اور معاون ہیں

اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام نظام قوانین قدرت یا لا آف نیچر (Law of Nature) پر قائم ہے لیکن یہ قوانین، الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ سب ایک دوسرے کے موافق، متناسب اور معین ہیں۔ ان میں مناسب ربط ہے کہ ایک جھوٹی سی شے کے پیدا کرنے میں کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں۔ ایک کمزور گھاس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک ہوا پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثلاً آفتاب و ماہتاب وغیرہ کے افعال اور خواص اس کے پیدا کرنے میں مشارکت اور توافقی کو عمل میں لائیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جس طرح انسان کے جسم میں سینکڑوں اعضا جوارح اور اعصاب ہیں، یہ اعضا اور جوارح الگ الگ ہیں اور ہر ایک کا کام جدا ہے لیکن کوئی عضو اس وقت تک کام نہیں دے سکتا

جب تک اور تمام اعضا بالذات یا بواسطہ اس کے عمل میں شریک نہ ہوں یا کم سے کم یہ اس کے کام میں خلل انداز نہ ہوں، اسی سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان اعضاء کے قوی مستقل حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انسان میں کوئی اور عام قوت ہے جو ان تمام اعضاء کی جداگانہ قوتوں سے بالاتر ہے اور جس کی ماتحتی میں یہ سب باتفاق کام کرتے ہیں اس عام قوت کو نفس روح یا مزاج سے تعبیر کیا ہے۔

قوانین قدرت کا بھی یہی حال ہے عالم میں سینکڑوں، ہزاروں قوانین قدرت ہیں لیکن اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق کے مرکز سے ذرا ہٹ جائے تو تمام نظام عالم برہم ہو جائے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اور بالاتر قوت ہے جو ان تمام قوانین قدرت کو محکوم رکھتی ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں باہمی توافق تناسب ربط اور اتحاد پیدا کیا ہے۔

دہریہ کیا کہتا ہے؟

دہریہ یہ کہتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت رو بہ عمل ہوئے لیکن ان میں توافق تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہو گا جس کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی۔ یہی بالاتر قوت جو قوانین فطرت پر حاکم ہے اور جس نے ان قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے ”اللہ“ ہے۔ یہی معنی ہیں قرآن کریم کی اس آیت کے و لہ اسلم من فی السموات والارض طوعاً و کرہاً۔ زمین اور آسمان میں جو کچھ ہے بجز یا بخوشی سب اس کا کہا مانتے ہیں۔

اہل یورپ کے اقرار کی وجہ

اس آیت میں موجود حکم کی وجہ سے یورپ کے بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ کو اسی بنا پر ”اللہ“ کا اقرار کرنا پڑا ہے۔

ملین ایڈورڈ (Milne Edward) کے بقول

انسان اس وقت سخت حیرت زدہ ہو جاتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ ان مکرر اور ناطق مشاہدات کے ہوتے ہوئے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام عجائبات صرف بخت و اتفاق کے نتائج ہیں یا دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ مادہ کی عام خاصیت کے نتائج ہیں۔ یہ فرضی احتمالات اور عقلی گمراہیاں جن کو لوگوں نے علم الحسوسات کا لقب دیا ہے۔ علم حقیقی نے ان کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ فزیکل سائنس جاننے والا کبھی اس پر اعتقاد نہیں لا سکتا۔

ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک

یہ اسرار جو روز بروز زیادہ دقیق ہوتے جلتے ہیں، جب ہم ان پر زیادہ بحث کرتے ہیں تو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت ہے جو تمام اشیاء کو وجود میں لاتی ہیں۔

پروفیسر لینہ کے مطابق

اللہ تعالیٰ جو ازیں ہے، جو تمام اشیاء کا جاننے والا ہے۔ جو ہر شے پر قادر ہے، اپنی عجیب و غریب کاریگروں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میں مبہوت اور مدہوش ہو جاتا ہوں۔ اب ان نظریات کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق رحیم اور عادل ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں۔ یہ اعتراض کہ اگر اللہ قادر مطلق ہوتا تو دنیا کو بتدریج کیوں پیدا کرتا، اس قدر لغو ہے کہ توجہ کے بھی قابل نہیں۔ ایک قطرہ کا رحم میں پڑنا پرورش پانا، گوشت پوست چڑھنا، مختلف اعضا کا پیدا ہونا، جان کا پڑنا، خون سے غذا پانا اور پھر نور کا پتلا بن کر ہستی کو منظر پر آنا زیادہ عجوبہ اور کمال قدرت کی دلیل ہے یا دفعہ بنانا ایک انسان مجسم کا پیدا ہو جانا۔

البتہ یہ اعتراض توجہ کے قابل ہے کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟

بوعلی سینا نے شفا میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ:

دنیا کی تین حالتیں فرض کی جاسکتی ہیں:

(۱) محض بھلائی ہوتی۔ (۲) محض برائی ہوتی۔ (۳) زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔

اب فرض کرو کہ قدرت کے سامنے یہ تینوں حالتیں پیش ہیں تو کیا کرنا چاہیے؟

۱۔ پہلی صورت کی نسبت کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔

۲۔ دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار نہیں ہے۔

۳۔ اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہیے یا نہیں جس میں بھلائیاں زیادہ

اور برائیاں کم ہوں اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم وجود میں نہ آئیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ رہتا اس کا نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لیے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔

ابن رشد کا جواب

ابن رشد نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کی تابع اور لازم ہے۔ غصہ بری شے ہے لیکن یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کی بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلا دیتی ہے، شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہوتی ہے برائی مطلق نہ ہوتی۔

ابن رشد کہتا ہے: ہاں یہ ممکن ہی نہ تھا کوئی ایسی آگ نہیں پیدا ہو سکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائے لیکن اگر مسجد کو جلاتا چاہیں تو نہ جلائے۔

باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے زندگی

بر کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ:

انسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لیے یہ کیوں کر فیصلہ کیا جاسکا ہے کہ ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہے۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بنا پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیوں کر رائے دے سکتے ہیں جزا و سزا افعال انسانی کے لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے جس طرح مرنا زہر کھانے اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے ایسے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور اس کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں ابتیریاں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں؟ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر اللہ کے کمال اور عزت و جلال کا کیوں کر انکار کیا جاسکتا ہے؟
وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (بنی اسرائیل (۸۵) (۳۱))

فلاسفر راسین کے بقول

اے آسمانوں! مجھ کو خبر دو، اے دریاؤ! مجھ کو بتاؤ! اے زمین! مجھ کو جواب دے! اے بے انتہا ستارو تم بولو کون سا ہاتھ ہے جس نے تم کو افق میں تھام رکھا ہے؟ اور شب چار دہم کس نے تیری تاریکی کو خوبصورت بنا دیا ہے؟ تو کس قدر پریشان ہے، کس قدر عزت مآب ہے۔ تو خود بتا رہی ہے کہ تیرا کوئی صانع ہے جس نے تجھ کو بغیر کسی زحمت کے بنایا ہے اس نے تیری چھت کو قبہ ہائے نور سے مرصع کیا ہے جس طرح کہ اس نے زمین پر خاک کا فرش بچھایا ہے اور گرد کو ابھارا ہے اور مژدہ رسان سحر، اے روشن اور ہمیشہ روشن رہنے والا ستارہ آفتاب درختاں! سچ بتا تو کس کی ادائے طاعت کے لیے محیط کے پردہ سے باہر آتا ہے اور نہایت فیاضی کے ساتھ اپنی روشن شعاعیں عالم پر ڈالتا ہے۔ اے پُر رعب سمندر! جو غضب ناک ہو کہ زمین کو نگل جانا چاہتا ہے کس نے تجھ کو محبوس کر رکھا ہے جس طرح شیر کٹہرہ میں قید کر دیا جاتا ہے تو اس قید خانہ سے بے فائدہ نکل جانے کی کوشش کرتا ہے تیری موجوں کا زور ایک حد معین سے آگے ہرگز نہیں بڑھ سکتا۔

دہریت کی تردید

عالم انسانیت کی مشینری میں فٹ ہونے کے لیے انسانی نفس میں فعل و انفعال یا بالفاظ دیگر تاثیر و تاثر دونوں قسم کی قوتیں ناگزیر ہیں اگر قوت تاثیر نہ ہو تو تعلیم و تربیت حکومت و سیاست اور اس قسم کے بہت سے امور کا دروازہ بند ہو جائے اور معاشرے پر چھا جائے۔ قوت انفعال و تاثر کا فقدان بھی انفرادیت کو غالب کر کے اخلاق معاشرت سیاست اور اسی قسم کے اجتماعی اداروں کا خاتمہ کر دے گا۔ اسی حکمت سے خلاق حکیم نے ہر نفس میں دونوں قوتیں رکھی ہیں لیکن تجربہ ہے کہ ان دونوں کے تناسب کے لحاظ سے نفوس انسانی میں باہم اختلاف ہے۔ بعض اشخاص کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ان سے متاثر ہوتے ہیں اور وہ دوسروں سے بہت کم متاثر

ہوتے ہیں۔ تاریخ ان عظیم شخصیات کے کارناموں کی شاہد ہے جنہوں نے اپنے ماحول میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ خشک بھٹوں میں وہ لطف نہیں حاصل ہوتا جو شعر و شاعری یا موسیقی سے حاصل ہوتا ہے۔ ہر عکس حالت میں حال بھی برعکس ہوتا ہے۔

یہ روزمرہ کے تجربات ہیں جو اس مسئلہ میں بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس نفس پر تاثر و انفعال کی قوت غالب ہوتی ہے وہ اس کے ذریعہ سے لذت اندوز ہوتا ہے اور قوت تاثیر کا غلبہ نفس کا رجحان اس کے برعکس کر دیتا ہے۔ طریق لذت اندوزی کے اس فرق کا تجربہ روزمرہ کی زندگی میں ہو سکتا ہے بعض اشخاص کو شکار نشانہ بازی، کشتی گیری، شمشیر زنی اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں جو لطف آتا ہے وہ موسیقی اور رقص میں نہیں آتا۔ ایسے اشخاص میں قوت تاثیر کا غلبہ ہوتا ہے لیکن ان کے برعکس جن لوگوں پر قوت تاثیر و انفعال غالب ہوتی ہے ان کی لذت کی نسبت بھی برعکس ہوتی ہے۔

ہاں ایک بھولی ہوئی بات یاد آگئی دابنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کی مثال سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ انسان غالب قوت سے کام بھی زیادہ لیتا ہے۔ اس یاد دہانی کے بعد اس مسئلہ پر غور کیجئے جس پر گفتگو ہو رہی ہے مفراط متعدد راہوں سے دہریت کے خارزار میں پہنچا دیتا ہے۔ فی نفسہ سے کام لے کر اس پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی ایسا کرنا چاہے لیکن جب ایسا شخص ایسے ماحول میں پھنس جاتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا تذکرہ سوسائٹی میں جرم سمجھا جاتا ہو اور اس کا انکار فیشن میں داخل ہو جائے تو اس کی یہ قوت اس کی دشمن ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ کام لینے کی وجہ سے نفس کی قوت مدافعت کمزور ہو جاتی ہے اور اعصاب مثبت جواب دینے کے عادی ہو جاتے ہیں۔ پائے ثبات کو لغزش ہوتی ہے اور یہ سوسائٹی اور ماحول کے سامنے ہتھیار ڈال کر اللہ کا منکر ہو جاتا ہے۔ اگر اسے اس کے مخالف ماحول میں بھیج دیا جائے تو یہی منکر رب العالمین کا پرستار بن جائے گا اس کی خود کوئی رائے نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی تو وہ تاثر پر مبنی ہوتی ہے۔ ہماری جامعات اور کالجز کے طلباء طالبات میں جو نوجوان اللہ کے منکر نظر آئے ہیں ان میں زیادہ تعداد ایسے ہی اشخاص کی ہوتی ہے جو صرف اس لیے اللہ کے منکر ہیں کہ اس کا انکار فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔

(۲) ایسے نفوس شخصیت کی عظمت سے بہت متاثر ہوتے ہیں اور کسی باکمال شخصیت کے سامنے اس طرح جھک جاتے ہیں کہ اس کے غلط اور صحیح ہر قسم کے افکار و خیالات کو قبول کرنے لگتے ہیں۔ اگر کسی اچھی اور معرفت الہیہ کی حامل شخصیت سے مرعوب ہو گئے تو خدا شناس ہو جانا بھی آسان ہوتا ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر سے متاثر ہوئے تو اللہ سے بغاوت کر دیتے ہیں اور اس کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔

(۳) نفس کو اگر قوت تاثیر کی افراط کے ساتھ قوت تجرید کا بھی حصہ وافر ملا ہو تو عموماً ایسے لوگ اللہ کے منکر نہیں ہوتے کیونکہ نفس کو رب العالمین کے تصور مجرد سے مناسبت ہوئی ہے اور وہ اس سے متاثر ہو کر اسے اپنے اندر جگہ دینے کے لیے تیار ہوتا ہے لیکن اگر قوت تجرید کی کمی ہے تو تاثر و انفعال مشمولات شعور بالفاظ دیگر محسوسات حواس ظاہرہ سے زائد ہوتا ہے اور نفس پر مادی تاثرات کا غلبہ ہوتا ہے ایسا نفس اللہ کو بھی مادی صورت میں محسوس کرنا چاہتا ہے قوت تجرید کی کمزوری کی وجہ سے غیر مادی اللہ کے تصور سے اسے لذت انفعال نہیں

حاصل ہوتی، اس لیے وہ اپنے اندر سے اس کے یقین کو خارج کر کے اس کی جگہ کسی مادی موثر کے یقین کو دینا چاہتا ہے جس سے تاثر و انفعال اس کے لیے لذیذ تر ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس غلط اختلاف کا نتیجہ ہو جو وہ مادیات و موثرات میں قائم کر لیتا ہے۔ (۴۲)

ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر اسے تیزی کے ساتھ دائرے کی صورت میں گھمائیے آپ کو محسوس ہو گا کہ فضا میں ایک آتشیں دائرہ پیدا ہو گیا ہے اسے دیکھتے دیکھتے یکایک آنکھیں بند کر لیجئے، دیکھئے وہ دائرہ آنکھیں بند کرنے پر بھی آپ کے سامنے ہے۔ کچھ دیر تک وہ آپ کے نفس پر غالب رہے گا لیکن رفتہ رفتہ یہ اثر زائل ہو جائے گا۔ آپ آنکھیں بند کریں یا کھولے رکھیں دونوں صورتوں میں آپ سمجھ رہے ہیں کہ یہ کوئی متصل خط نہیں ہے بلکہ ایک شعلہ ہے جس کی حرکت سریعہ کی وجہ سے ہمارا حاسہ بصر ایک متصل الاجزاء اور مسلسل خط مستدیر کی شکل میں محسوس کرتا ہے لیکن باوجود اس کے آپ آنکھیں بند کرنے پر اسے دائرے کی صورت میں دیکھتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ علم المناظر میں اس کی جو توجیہ کی جاتی ہے اس سے ہمیں بحث نہیں وہ اپنی جگہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس نفسی توجیہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ نفس مکرر شعور کے بعد اس مستدیر متصل و مسلسل شکل سے مانوس ہو جاتا ہے اور شعور کے آئینہ میں اسے دیر تک منعکس ہوتا ہوا دیکھتا رہتا ہے۔

یہ ایک مثال ہے جو اصل مسئلہ کو سمجھانے میں معاون ہو سکتی ہے اور ایک نمونہ ہے نفس انسانی کی اس عادت کا کہ وہ واردات شعور سے کس طرح مانوس ہو جاتا ہے۔ اس خاصہ نفس کا ثبوت کسی ایک مثال یا توجیہ پر موقوف نہیں بلکہ زندگی کے ہزارہا واقعات اس کی شہادت دیتے ہیں کہ نفس ان معلومات سے بہت جلد مانوس ہو جاتا ہے جو مکرر راستے سے حاصل ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کے لیے باعث الم و اذیت نہ ہوں بلکہ بعض اوقات تو الم انگیز معلومات سے بھی اسے انس پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم غمناک حوادث کا انحصار کر کے ایک قسم کا لطف اٹھاتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد اس حقیقت کی طرف اشارہ مفید ہے کہ انسان بھی سلسلہ حوادث کی ایک کڑی ہے اور اسے اس کا شعور بھی ہوتا ہے ہم جس طرف بھی دیکھتے ہیں حوادث میں ایک تسلسل اور ربط پاتے ہیں جس قدر عقل و فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر علم بڑھتا جاتا ہے اور نفس کائنات سے بھی مجرد تصور کو اخذ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک فلسفی کو کائنات کا کوئی ذرہ بھی سلسلہ حوادث سے باہر نہیں دکھائی دیتا۔

فلسفی کے لفظ سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ادراک تسلسل۔۔۔ فلسفیوں تک محدود یا فلسفہ دانی پر موقوف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادراک کم و بیش سب کو ہوتا ہے لیکن ایک فلسفی کل کائنات پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہے اس لیے اس کا تصور وسیع تر اور مجرد تر ہوتا ہے۔ نفس اپنی عام عادت کے مطابق اس تسلسل سے مانوس ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے جو تصور بھی اس کے سامنے آئے وہ اسی سلسلہ کی کڑی ہو۔ کسی ایسے موجود کا تصور اس کے اوپر بہت شاق ہوتا ہے جو اس سلسلہ سے باہر ہو یا تسلسل کائنات کے مانوس تصور کو ختم کر دیتا ہے۔ ظاہر بات یہ کہ اللہ سلسلہ کائنات کی کوئی کڑی نہیں بن سکتا۔ اس کا وجود تو بہر حال اس سلسلہ سے باہر ہی ماننا پڑے گا۔ یہی نہیں بلکہ اللہ کے بعد تسلسل حوادث کا مستحکم یقین بھی متزلزل ہو جائے گا۔ اگر کائنات ایک ایسی ہستی کا نتیجہ آفرینش ہے جو ماوراء حوادث ہے تو اس کا تسلسل نہیں ہے یا اس سلسلہ کی کسی کڑی کا نکال دینا بھی اس کے

اختیار میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تسلسل نہیں ہے اور اس میں فرق پڑنا ممکن ہے۔ وہ نفس جو تسلسل کا خوگر اور اس سے مانوس ہو اس شبہ سے پریشان ہو جاتا ہے اور بہت تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس تکلیف کو زائل کرنے کے لیے وہ کبھی اللہ کا انکار کر دیتا ہے اور کبھی اللہ کو اسی سلسلہ کی ایک کڑی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ بعض روزمرہ مشاہدے میں آنے والی مثالیں ہمارے اس نظریہ کی مزید وضاحت کر دیں گی۔ آپ کے ایک پرانے دوست کے متعلق ایک شخص یہ کہتا ہے کہ وہ آپ کا دشمن ہو گیا ہے۔ کیا آپ اسے آسانی سے باور کر لیں گے۔ چلتی ہوئی ریلوے ٹرین پر آپ آرام سے سو رہے ہیں، ٹرین اسٹیشن پر رکتی ہے اور آپ کی آنکھ کھل جاتی ہے، کیوں؟ ایک خوش آواز گویا گا رہا ہے اور آپ محویت کے عالم میں سن رہے ہیں، یکایک وہ گانا بند کر دیتا ہے، آپ چونک پڑتے ہیں، کیوں؟ ان سب واقعات کی توجیہ اسی اصول سے ہو سکتی ہے یعنی آپ کا نفس ایک خاص قسم کے تسلسل حوادث سے کچھ نہ کچھ انس پیدا کر لیتا ہے جب یہ تسلسل ٹوٹتا ہے تو اسے قدرے اذیت محسوس ہوتی ہے اور وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ خیال تو فرمائیے کہ جب ایسے قلیل وقت میں نفس تسلسل سے اتنا انس پیدا کر لیتا ہے تو حوادث کائنات کے عالمگیر تسلسل کے تصور سے وہ کس قدر مانوس ہو گا جسے وہ ساری عمر دیکھتا رہتا ہے۔

نفس تسلسل سے فریب کھانے کا عادی ہو جاتا ہے یہ فریب ایک وجدانی کیفیت کی طرح نفس کی ایک صفت بن جاتا ہے جو عقل و مشاہدے کی تکذیب کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ شباب کے خواب شیریں کی حالت میں صبح پیری کا خیال بھی نہیں آتا اور ہم وجدانی طریقہ سے ایسا محسوس کرتے ہیں کہ یہ زمانہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ صحت و تندرستی کی حالت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیمار ہو ہی نہیں سکتے اور تو اور موت جو ہر شخص کے نزدیک یقینی چیز ہے اس سے بھی ہم غافل رہتے ہیں اور نفس یہ محسوس کرتا رہتا ہے کہ تار نفس ناقابل شکست ہے۔ کیا یہ مثالیں نفس کے بھولے پن اور خوئے فریب خوردگی کو نہیں ظاہر کرتیں؟ عموماً عقل مشاہدات و تجربات کی امداد سے اس فریب سے محفوظ رہتی ہے۔ ہر جوان بڑھاپے کا یقین رکھتا ہے ہر تندرست کو بیماری کا احتمال ہوتا ہے۔ ہر زندہ موت کو قطعی سمجھتا ہے۔ لیکن جب مشاہدہ مساعدت سے عاجز ہو اور معروض تجربہ کے حدود سے باہر ہو تو فریب کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے جس سے محفوظ رہنا کمزور عقلوں کے لیے بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔

تسلسل حوادث کا فریب ایسا ہوتا ہے مجموعی طور پر کائنات کی ابتداء اور انتہا کا کوئی مشاہدہ ہمیں نہیں ہو سکتا ہم تو ایک طول طویل زنجیر کی ایک کڑی ہیں جو دوسری کڑیوں سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے الگ نہیں ہو سکتی۔ نہ ان سے باہر سر نکال کر دیکھ سکتی ہیں۔ عالم میں جدھر نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں ایک ربط و تسلسل نظر آتا ہے۔ علل و معلولات کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتداء و انتہا کو دیکھنے سے ہماری نگاہیں قاصر ہوتی ہیں۔ ہمارے تجربات و مشاہدات اسی دائرے کے اندر ہوتے ہیں۔ ان حالات میں عقل انسانی جو اس سے کم درجہ فریبوں میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس بڑے فریب میں مبتلا ہو جائے تو کیا تعجب ہے؟ اگر فریب خوردگی کی کوئی فہرست تیار کی جائے تو پہلی سطر میں نفس انسانی کی اس فریب خوردگی کو درج کرنا پڑے گا کہ:

۱۔ کائنات ازلی و ابدی حوادث مسلسل کا نام ہے۔

۲۔ آخر اس کی کیا دلیل ہے؟

۳۔ اس پر کونسی برہان قائم ہے؟

۴۔ کس تجربہ سے اس کی تائید ہوتی؟

۵۔ کس مشاہدے نے اس کی تصدیق کی ہے؟

اس کے قائل ہونے کی اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں ہے نفس خوگر تسلسل ہونے کی وجہ سے اس سے شدید انس پیدا کر لیتا ہے اور اس انس کے زیر اثر فکر کرتا ہے۔ یہ فکر مطابق خواہش کی ایک مثال تو بن سکتی ہے لیکن فکر صحیح کا نمونہ نہیں ہو سکتی۔ اسی فریب یا انس تسلسل سے مغلوبیت کا اثر ہے کہ مشہور فلسفی ہربرٹ اسپنسر اپنی کتاب اصول اولیہ جلد اول میں اس کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ نفس صرف علائق کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے اور کل کائنات کا تصور تعلیل کے بس سے باہر ہے نیز یہ کہ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جب ہمارا علم اضافی ہے۔ ایک اور نفسی حقیقت کی طرف نظر کیجئے تو مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ ہمارا نفس کسی لاناہتا کا تصور کرنے کی قوت و صلاحیت سے محروم ہے۔ ایسی شے جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا ہمارے نفس کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم کی ابتدا اور انتہا کا تصور ہمارے نفس میں ضرور آتا ہے۔ اگرچہ تسلسل سے مانوس ہونے کی وجہ سے ہم اس کے فریب میں آ جاتے ہیں اور اس تصور کو نفس کے باہر پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بقول ہربرٹ اسپنسر

آغاز مطلق تک رسائی میں نفس کو ہر قسم کے ناممکنات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لیے کہ ہم اپنے نفس کی کمزوری کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کے فطری تقاضے کو پورا کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ جب نفس بے آغاز و انجام کا تصور ہی نہیں کر سکتا اور اسے اپنی گرفت میں روکنے سے قاصر ہے تو اس کے متعلق کسی فیصلہ کا اس کو کیا حق حاصل ہے؟ فکر میں لاناہتا اور مسلسل کائنات کے مفروضہ کو ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے وہ اسی وجہ سے نظر آتے ہیں کہ ہم اس مفروضہ سے نظریں ہٹا کر فکر نہیں کرتے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس مسلسل کائنات کے مفروضہ کے ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے کائنات کے مفروضہ کو ذہن سے کلیتہً خارج کر دو اور اس کے بعد انبیاء کے بیان کئے ہوئے دلائل پر غور کرو تو رب العالمین قلب میں جاگزیں پاؤ گے۔

تصادم کیا معنی رکھتا ہے؟ جہاں طائر فکر کی پرواز ہی نہ ہو سکے وہاں ”دام“ ناممکنات کا خطرہ کیسے ہو سکتا ہے۔ نفس کی اس فریب خوردگی اور اس کے غیر معمولی انس کے باوجود اس کا فطری حاسہ بالکل فنا نہیں ہو جاتا ہے اور اس طرح ہم نشہ شباب میں چور ہونے کے باوجود نفس کے ایک گوشہ میں بڑھاپے کا ایک دھندلا سا یقین

دیکھتے ہیں۔ اسی طرح تسلسل کائنات پر یقین رکھنے کے باوجود ہمارے نفس کے ایک گوشہ میں یہ تصور بھی موجود رہتا ہے کہ تسلسل قابل شکست ہے۔ اس کا ایک آغاز بھی ہے اور انجام بھی، ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ تسلسل کا انس جس قدر شدید ہوتا ہے اسی قدر یہ تصور دھندلا ہوتا ہے مگر فطرت سے وابستگی کی وجہ سے اپنا وجود برقرار رکھنے میں کامیاب رہتا ہے۔

دہری اس حقیقت کا انکار کرے گا اور صاف کہہ دے گا کہ ہمارے نفس کا ہر گوشہ اس تصور سے خالی ہے۔ یقین تو کیا یہ شک کے درجہ میں بھی موجود نہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نفس اس تصور سے خالی ہے تو مسئلہ آغاز و انجام کائنات پر بحث ہر فلسفی کا فرض کیوں قرار دیا گیا ہے؟ کیا کوئی فلسفی ایسا بھی ہے جس نے اس سلسلہ کی ابتدا و انتہا پر غور نہ کیا ہو؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ فلسفہ نام ہی کائنات پر مجموعی حیثیت سے غور کرنے کا ہے۔ فلسفی ہی کی خصوصیت نہیں ہے، دنیا کا کوئی صحیح الدماغ انسان ایسا نہیں نکل سکتا جس نے اس مسئلہ پر غور نہ کیا ہو۔ اگر یہ تصور فطری نہ ہوتا تو شاید دنیا میں فلسفے کا وجود ہی نہ ہوتا۔

ہیگل کے یہاں تو یہ کشمکش اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا ہی دشوار ہے کہ وہ وجود باری تعالیٰ کا قائل تھا یا مفکر۔ بعض دہریوں نے وجود باری تعالیٰ کے عقیدے پر جو اعتراضات کئے ہیں اور اسے غلط قرار دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ تسلسل حوادث میں خلل کا تصور کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مثلاً میکب نے ارسطو کے استدلال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم علل و معلولات کا ایک لامتناہی سلسلہ تسلیم کر لیں تو کسی علت العلل کی پھر کیا احتیاج باقی رہ جاتی ہے؟

دہریت کا ذریعہ انکار

اس کا اعتراف دہریت کو بھی ہے کہ اس کا خزانہ فکر کی ایسی دلیل سے قطعاً خالی ہے جو وجود باری تعالیٰ عزوجل کے انکار پر مجبور کر دے۔ دہریت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اس کی ایک بڑی کمزوری ہے۔ اس کمزوری کو چھپانے کے لیے بعض دہری ”شک“ کا پردہ ڈال لیتے ہیں۔ دلائل سے تہہ دستی کی وجہ سے انکار کا پہلو کمزور ہو جاتا ہے۔ مقابل کے دلائل اس کمزوری کو اور بھی بڑھا دیتے ہیں۔ نفس مقابلہ سے عاجز آ کر ”شک“ کی پناہ لیتا ہے اور استدلال کا بار مقابل پر ڈال کر خود اس سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس کا یہ فعل اس کی کمزوری کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ ”شک“ ایک عبوری حالت کا نام ہے، اس منزل پر قیام راہرو کی درماندگی کی علامت ہے، اس طریقہ کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں بکثرت ہوتا ہے۔

بسا اوقات ایک شخص آپ کے دلائل کے سامنے عاجز آ جاتا ہے۔ مگر آپ کی بات ماننا بھی نہیں چاہتا۔ یہ کہہ کر آپ سے پیچھا چھڑا لیتا ہے کہ میں آپ کی بات پر غور کروں گا۔ ابھی مجھے بات پر اطمینان نہیں ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ شک کا استعمال صحیح طریقہ پر کیا جاتا ہے لیکن مقصد غلط ہوتا ہے یعنی نفس انکار وجود رب العالمین تک پہنچنے کے لیے ”شک“ کو ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے نفس انکار کی طرف شدت سے مائل ہوتا ہے اور دوسری طرف دلائل کی قوت یا فطرت و وجدان کا تقاضہ وجود رب العالمین کے اقرار پر اصرار کرتا ہے۔ نفس انکار کے تداریک اور گہرے گڑھے میں ایک دم سے کود جانے کی ہمت نہیں کرتا۔ دلائل روکتے ہیں اور فطرت دامن

پکڑتی ہے۔ اس کے لیے وہ ایک سیڑھی تلاش کرتا ہے۔ ”شک“ وہ سیڑھی ہے جس کے سہارے وہ انکار کے خوفناک غار میں اترتا ہے یعنی پہلے شک کرتا ہے اور اس کے بعد اقدام کے ذریعہ سے کام کو آسان بنا لیتا ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے لیے متکلمین کا استدلال

متکلمین کے نزدیک چونکہ اللہ کے سوا کسی شے کا قدیم ہونا اللہ کی یکتائی میں خلل انداز تھا اس لیے انہوں نے عالم کے حدوث کا دعویٰ کیا ہے اور حدوث ہی سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل قائم کی۔ عالم کے حادث ہونے پر متکلمین کا جو استدلال ہے اس کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیئے۔

عالم میں دو قسم کی اشیاء پائی جاتی ہیں: (۱) عرض، (۲) جوہر۔

عرض سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم نہیں بلکہ جب پائی جاتی ہیں تو کسی دوسری شے میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً، رنگ، مزہ، رنج، خوشی وغیرہ۔

جوہر سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم ہیں مثلاً پتھر مٹی، پانی، وغیرہ۔

(۲) کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس قدر جوہر ہیں کسی نہ کسی صورت اور ہیئت میں ہوتے ہیں اور صورت و ہیئت عرض ہیں۔ تمام جوہر میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے اور حرکت عرض ہے غرض جوہر کے جس قدر افراد ہیں ان میں کسی نہ کسی عرض کا پایا جانا ضروری ہے اور اس بنا پر کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(۳) عرض حادث ہے یعنی پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔

(۴) جو شے عرض سے کبھی خالی نہ ہو سکتی ہو ضرور ہے کہ حادث ہو کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ عرض بھی قدیم ہو کیونکہ دو اشیاء ہوں ان میں سے ایک شے اگر قدیم ہوگی تو ضرور ہے کہ دوسری شے بھی قدیم ہو ورنہ لازم و ملزوم میں فصل زمانی لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب عالم کی حادث ہونے پر اس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے کہ عالم دو صورت سے خالی نہیں جوہر ہو گا یا عرض۔

۱۔ جوہر و عرض دونوں حادث ہیں۔

۲۔ عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے۔

۳۔ جوہر اس لیے کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

۴۔ جو شے عرض سے خالی نہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہے۔

لہذا ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ اس کے لیے کسی علت کا پایا جانا ضروری ہے۔

- ۲۔ اب اگر علت حادث ہے۔
- ۳۔ تو اس کے لیے بھی کوئی علت درکار ہو گی۔
- ۴۔ اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہو گا تو وہی اللہ ہے۔
- ۵۔ اور نہ ختم ہو گا تو دور و تسلسل لازم آئے گا۔
- ۶۔ اور دور و تسلسل محال ہے۔

لیکن منکرین باری تعالیٰ علل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ:

- ۱۔ ہر علت فنا ہو جاتی ہے۔
- ۲۔ اس کے بجائے دوسری علت آ جاتی ہے۔
- ۳۔ لہذا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔
- ۴۔ نتیجہ اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

محقق دوانی نے زوراء کی شرح میں دعویٰ کیا ہے کہ:

اس صورت میں بھی دلیل جاری ہو سکتی ہے کیونکہ علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں لیکن ان کا مجتمع و مرتب ہونا فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ علل کا مجتمع ہونا محال عقلی نہیں اور جو شے محال نہیں وہ فرض بھی کی جاسکتی ہے۔

علل کا سب سے بڑا نقص

اللہ تعالیٰ فاعل باختیار کی بجائے مجبور ثابت ہوتا ہے ان علل میں بڑا نقص یہ ہے کہ:

- ۱۔ ان علل سے اگر اللہ کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو۔
- ۲۔ اللہ تعالیٰ فاعل باختیار ہونا ثابت نہ ہوتا۔
- ۳۔ لہذا اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

اصول ہے کہ:

- ۱۔ ان دلائل سے صرف ایک علت العلل کا وجود تو ثابت ہوتا ہے۔
- ۲۔ لیکن علت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس سے معلول بہ ارادہ اور بہ اختیار صادر ہو۔
- ۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔

جیسے:

۱۔ آفتاب روشنی کی علت ہے۔

۲۔ آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ۔

۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر بہت سے حکماء کا مذہب ہے کہ اللہ نے عالم کو بہ اختیار نہیں پیدا کیا اور تعجب ہے کہ شیخ بوعلی سینا بھی انہیں کا ہم زبان ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا اعتراف، انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے۔ علم الانسان کے ماہرین نے اس

مسئلہ پر بحث کی ہے کہ انسان جب بالکل فطری حالت میں تھا۔ یعنی علوم و فنون اور تہذیب و شائستگی کا بالکل وجود نہیں ہوا تھا۔ اس وقت اس نے سب سے پہلے اعضاء کی پرستش کی تھی یا اللہ کی؟ مادیتین (میسر لیٹ) کے سوا اور تمام محققین نے فیصلہ کیا ہے کہ انسان نے پہلے اللہ کی پرستش اختیار کی تھی۔

مشہور محقق مکس مولر اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

ہمارے اسلاف نے اللہ کے آگے اس وقت سر جھکایا تھا جب وہ اللہ کا نام بھی نہ رکھ سکے تھے۔ جسمانی الہ (بت) اس حالت کے بعد اس طرح پیدا ہوئے کہ فطرت اصلی مثالی صورت میں پردہ میں چھپ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانہ سے دنیا کی تاریخ معلوم ہے دنیا کے ہر حصہ میں اللہ کا اعتقاد موجود تھا۔ آشوریہ، مصر، کلدانی، یہود، اہل فتنہ سب کے سب اللہ کے قائل تھے۔

پلوٹارک کہتا ہے کہ:

اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں، نہ سیاست، نہ علم، نہ صناعت، نہ حرفہ، نہ دولت لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں اللہ کا تصور موجود نہ ہو۔

فولیر جو فرانس کا مشہور فاضل اور وحی و الہام کا منکر تھا کہتا ہے کہ:

زرداستر منوسولن سقراط، سرور، سب کے سب ایک سردار ایک منصف کی پرستش کرتے تھے۔ یہی فطرت ہے لیکن چونکہ خرابی اسباب سے اکثر یہ فطری احساس دب جاتا ہے اس لیے اللہ نے جا بجا اسی فطرت کو متنبہ کیا ہے۔

أَفَبَى اللَّهِ شَكَّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ (ابراہیم: ۱۰)

ترجمہ: کیا اللہ کی نسبت بھی شک ہو سکتا ہے جو آسمان و زمین کا فاطر ہے۔

چونکہ خارجی اسباب کی وجہ سے بعض اوقات یہ فطری احساس اس قدر دب جاتا ہے کہ محض اشارہ اور تنبیہ کافی نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ تجربی اور حسی مقدمات کے ذریعہ سے استدلال بھی کیا۔ انسان کو آغاز تمیز میں جن بدیہی اور حسی مقدمات کا علم ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا ہے اس کو یقین ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ کسی دانش مند نے ان اشیاء کو ترتیب دیا ہے۔ اگر کسی جگہ ہم چند چیزیں بے ترتیب رکھ دیکھیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ آپ سے آپ اشیاء اکٹھی ہو گئی ہوں گی۔ لیکن جب وہ اس ترتیب اور سلیقہ سے چنی گئی ہوں کہ ایک ہوشیار صانع بھی بہ مشکل اس طرح چن سکتا ہے تو یہ خیال کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ سے آپ یہ ترتیب پیدا ہو گئی ہو گی۔ اس کو ایک اور واضح مثال میں سمجھو۔ خواجہ حافظ یا نظامی کا کوئی شعر لے لو شعر کے الفاظ الٹ پلٹ کر کے کسی معمولی آدمی کو دو اور اس سے کہو کہ الفاظ کو آگے پیچھے رکھ کر ترتیب دے وہ سو سو طرح الٹ پلٹ کرے گا لیکن اتفاقیہ طور سے بھی کبھی یہ نہیں ہو گا کہ حافظ و نظامی کا شعر نکل آئے۔ حالانکہ وہی الفاظ ہی حروف ہیں، وہی جملے ہیں صرف ذرا سی ترتیب کا پھیرا ہے۔ پھر کیونکر ممکن ہے کہ نظام عالم جو اس قدر باقاعدہ مرتب اور موزوں ہے وہ خود بخود قائم ہو گیا ہو۔

اصول تعلیل کی موت

وحید الدین خان نے اصول تعلیل کی تردید کرتے ہوئے علت و معلول کی حتمی موت ثابت کی ہے۔
ملاحظہ کیجئے:

آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت کہتا ہے کہ کشش ثقل سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور خود کائنات کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ یہ عمل اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی پیشن گوئی کی جا سکتی ہے۔ اس سائنسی دریافت کو ہیوم (۱۷۷۲-۱۷۸۱) اور دوسرے مفکرین نے فلسفہ بنایا۔ انہوں نے کہا کہ کائنات کا سارا نظام اصول تعلیل (Principle of Causation) پر چل رہا ہے جب تک اسباب و علل کی کڑیاں معلوم نہیں تھیں انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات کو کنٹرول کرنے والا ایک اللہ ہے مگر اب ہم کو اسباب و علل کے قوانین کا علم ہو گیا ہے۔ اب ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ تعلیل (Causation) کا مادی اصول کائنات کو متحرک کرنے والا ہے نہ کہ کوئی مفروضہ اللہ۔ مگر بعد کی تحقیقات نے اس مفروضہ کا خاتمہ کر دیا۔ بعد کو ڈیراک، ہزن برگ اور دوسرے سائنس دانوں نے ایٹم کے ڈھانچے کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے پایا کہ ایٹم کا نظام اس اصول کی تردید کر رہا ہے کہ جو شمسی نظام کے مطالعہ کی بنیاد پر اختیار کیا گیا تھا اس دوسرے نظریہ کو کوانٹم نظریہ کہا جاتا ہے اور وہ مذکورہ اصول تعلیل کی کامل تردید ہے۔

The Quantum Mechanics theory maintains that at the atomic level matter behaves randomly.

کوانٹم میکینکس کا نظریہ کہتا ہے کہ ایٹم کی سطح پر مادہ غیر مرتب انداز میں عمل کرتا ہے۔

سائنس اور اصول تعلیل کی موت

سائنس میں کسی ”اصول“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ سارے عالم میں یکساں طور پر کام کرتا ہو۔ اگر ایک معاملہ بھی ایسا ہو جس پر وہ اصول چسپاں نہ ہوتا ہو تو علمی طور پر اس کا مسلمہ اصول ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہوا کہ ایٹم کی سطح پر مادہ اس طرح عمل نہیں کرتا جس کا مشاہدہ نظام شمسی کی سطح پر کیا گیا تھا تو تعلیل بحیثیت سائنسی اصول کے رد گیا۔

آئن سٹائن

آئن سٹائن کو یہ بات ناقابل فہم معلوم ہوئی کیونکہ اس طرح کائنات مادی کرشمے کے بجائے ارادی کرشمہ قرار پا رہی تھی۔ اس مسئلہ پر باقاعدہ تحقیق شروع کی اپنی زندگی کے آخری تیس سال اس نے اسی کوشش میں صرف کر دیئے کہ نظام فطرت میں تضاد کو ختم کرے۔ شمسی نظام اور ایٹمی نظام دونوں کے عمل کو ایک قانون کے تحت منظم کر سکے مگر وہ اس میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ یہاں تک بالآخر ناکام مر گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ قرآن کا بیان کائنات کو پکڑے ہوئے شمسی نظام کی سطح پر حرکت کا مطالعہ کر کے انسان نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں یہ رائے قائم کر لی کہ اس کی حرکت معلوم مادی اسباب کے تحت ہو رہی ہے۔ یہ باختیار اللہ کے قرآنی تصور کی گویا تردید تھی مگر علم کا دریا جب آگے بڑھا تو دوبارہ قرآن والی بات

غالب آگئی۔ بیسویں صدی میں ایٹمی نظام کے مطالعہ نے بتایا کہ ایٹم کی سطح پر اس کے ذرات کی حرکت کا کوئی معلوم قاعدہ نہیں۔ ایک سائنس دان اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے:

طبیعیات کے قوانین جو زمین پر دریافت کئے گئے ہیں وہ تحکمی شمار پر مشتمل ہیں جیسے الیکٹران کی مقدار مادہ کا تناسب ایک پروٹان کے مقدار مادہ سے جو کہ تقریباً ۱۸۴۰ء کے مقابلہ میں ایک ہوتا ہے کیوں؟ کیا ایک خالق نے تحکمی طور پر انہیں بے شمار کا انتخاب کر رکھا ہے۔ (۴۴)

یہ الفاظ سائنس کی زبان سے اس بات کا اعتراف ہیں کہ کائنات، انسانی علم کے احاطہ میں نہیں آتی کائنات ایک قادر مطلق کے مشیت و ارادہ سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اللہ کی مرضی کے تصور کے تحت ہی اس کی واقعی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ (۴۵)

قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت

فلاسفہ کا بنیادی عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنے اوپر پابندی عائد کر دی ہے کہ ان قوانین فطریہ کو وہ تبدیل نہ کرے گا۔ عصر حاضر میں انگلستان کے مشہور منطقی ولیم اسٹال جیونس قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اوپر علم سائنس کی حقیقت و نوعیت کے متعلق جو بحثیں گزری ہیں ان سے ایک نتیجہ جو نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کارخانہ فطرت میں مداخلت الہیہ کے امکان کو کسی طرح باطل نہیں ٹھہرا سکتے۔ جس قوت نے کائنات مادی کو خلق کیا ہے وہ میرے لیے قابل تصور کہے جا سکتے ہیں پھر بھی یہ اس سے زیادہ ناقابل تصور نہیں جتنا کہ خود عالم کا وجود ہے۔ (۱) ولیم اسٹال جینس، اصول سائنس۔ (۴۶)

کیا خالق فطرت فوق الفطرت امور میں داخل دے سکتا ہے

فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوانین فطریہ کے تحت اپنے اوپر پابندی عائد کر رکھی ہے۔ اس لیے وہ فوق الفطرت امور میں دخل نہیں دے سکتا۔ اسٹورٹ مل نے ہیوم کے انکار معجزات کی تنقیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے:

جو شخص مافوق الفطرت ہستی اور انسانی معاملات میں اس کی مداخلت کا پہلے ہی سے قائل نہیں ہے اس کے سامنے اگر کسی انسان کی نسبت فوق الفطرت یا خارق عادت باتوں کی روایت کی جائے تو وہ ان کو معجزہ نہ مانے گا۔ معجزات سے خود اللہ کا وجود نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ اس لیے اگر اللہ کا اعتقاد پہلے ہی سے موجود نہ ہو تو کسی فوق الفطرت ہستی کی مداخلت کے علاوہ معجزہ نما واقعات کی اور بھی توجیہات ممکن ہیں۔ یہاں تک تو ہیوم کی دلیل بامعنی کہی جا سکتی ہے لیکن اگر ایک ایسی ذات کا وجود قطعی یا غالب طور پر بھی مان لیا جائے جو موجودہ نظام فطرت کی خالق ہے اور اس لیے اس میں تغیر و ترمیم بھی کر سکتی ہے تو ہیوم کی دلیل بے معنی ہو جاتی ہے۔ جب تم نے اللہ کو مان لیا تو پھر جس شے کو اس کے ارادہ نے پیدا کیا تھا اس پر اس ارادہ کا براہ راست عمل و اثر خولہ محولہ کا فرض نہیں رہتا۔ بلکہ ایک سنجیدہ ”امکان“ بن جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں سوال کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور

اللہ کی مداخلت یا عدم مداخلت کا فیصلہ اس بحث پر ٹھہرتا ہے کہ کائنات فطرت میں اس کا طریق عمل کیا رہا ہے یا عقلاً کیا رہنا چاہیے۔ (۴۷)

کیا خالق فطرت کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف کر سکتا ہے

بالفاظ دیگر قانون فطرت کی نوعیت دراصل قانون عادت کی ہے یعنی کسی خاص فرد کے بارے میں وجوہا پیش کوئی نہیں کی جاسکتی کہ فلاں عمر میں مر جائے گا۔ البتہ عادتاً یہ معلوم ہے کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد چالیس سال کی عمر میں مر جائیں گے۔ مذہب کی زبان میں اسی قانون عادت کو عادتہ اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی بنا پر بھی عمل فطرت کی یکسانی یا قوانین فطرت کے نفس وجود کا انکار نہیں لازم آتا۔ البتہ ان قوانین کا منشاء یہ ہے میرے بے علم و اختیار مادہ کا اٹل وجوب و لزوم سے نہیں بلکہ ایک علم اختیار والی ذات (اللہ تعالیٰ) کی عادت جاریہ سے ہے جو کسی حکمت و مشیت کے تحت کبھی کبھی اس عادت جاریہ کے خلاف بھی کر سکتی اور کرتی ہے یہی معجزہ ہے اور بقول مشہور سائنسدان ڈاکٹر کارپنٹر کے:

قائل مذہب سائنسدان کو اس کے ماننے میں کوئی عقلی دشواری نہیں پیش آ سکتی کہ خالق فطرت اگر چاہے تو کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف بھی کر سکتا ہے۔ ہم کو معجزات کے خلاف اگر سائنس کے کسی ایسے فتویٰ کا علم نہیں جو معتبر شہادت کی موجودگی میں ان کے قبول سے مانع ہو (ماڈرن بیلف) جب کارپنٹر کے زمانہ ہی میں سائنس کا کوئی ایسا فتویٰ معلوم نہ تھا تو اب کوانٹم نظریہ کے بعد جب کہ کلام و فلسفہ کے نرے قیاسات سے گزر کر خود سائنس کی دنیا میں اور سائنس ہی کی رلہ سے فطرت یا علت کے نام نہاد اٹل قوانین کا وجود اتنا مشتبہ ہو گیا ہے کہ مادی دنیا سے بظاہر ان کو ہمیشہ کے لیے رخصت کرنا پڑ رہا ہے۔ (۴۸)

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف ہے کہ اس امر کی ہمارے پاس خاصی شہادت موجود ہے جس کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ بعض طبعی حوادث اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ ان کے تمام معمولی علل و اسباب غائب ہوتے ہیں۔ اجسام حرکت کرتے ہیں حالانکہ نہ کوئی شخص ان کو چھو رہا ہے اور نہ برقی مقناطیس۔ عوامل کا پتہ ہے۔ اس کی بھی شہادت موجود ہے کہ ایک نفس کا خیال دوسرے نفس میں (بلاکس و ساطت کے) پہنچ سکتا ہے اور اس قسم کے واقعات کو معجزہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کا وقوع اب غیر اغلب نہیں رہا ہے۔ (۴۹)

قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ سائنس کی روشنی میں

سید سلیمان ندوی نے قوانین فطریہ میں تغیر کا امکان سائنس کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔ اس میں شک نہیں پہلے بعض گوشوں سے اس قسم کی آوازیں سنائی دیتی تھیں کہ کائنات کا ہر ذرہ قانون قدرت کا پابند ہے اور وہم و بے عقلی انسان کی بدترین دشمن اور عقل و ہمت بہترین دوست (ہیگل - عجائبات حیات)۔

کوانٹم نظریہ نے قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ کر دیا

لیکن ۱۹۲۷ء کے بعد کوانٹم نظریہ کی بدولت سائنس میں جو بھونچال آیا ہے اس نے سائنس کی دنیا میں اب ایسے بے باکانہ و مدعیانہ نعروں کی گنجائش نہیں چھوڑی فلسفہ میں علت و معلول کے لزوم و وجوب کی بنیادوں کو ہیوم نے کھوکھلا کر دیا تھا۔ البتہ سائنس کی بنیاد ہی فطرت کی ایک یکسانی یا علیت کے اٹل قانون پر رکھی جاتی تھی۔ اس ستم ظریفی کو کیا کہیے کہ خود سائنسی تجربات و اخبارات کی رلہ سے یہ اٹل قانون نہ صرف مجروح اور متزلزل ہو گیا ہے بلکہ سر آر تھر ایڈ گلٹن جیسے اکابر سائنس کے نزدیک اس کو ہمیشہ ک یلے خیر باد کہہ دینا پڑا ہے۔ چند سال قبل دیائے سائنس کے تازہ ترین معلومات و خیالات پر ماڈرن بلیف کے نام سے مقالوں کا ایک سلسلہ شائع ہوا تھا اس کے جتہ جتہ اقتباسات یہ ہیں۔

کوانٹم نظریہ نے بڑا زبردست انقلاب برپا کر دیا کہ مادی دنیا میں اب تک علل و معلول کے قانون کی فرمانروائی کو اٹل تصور کیا جاتا تھا۔ سارے طبعی واقعات اور حوادث بالکلیہ جبری یا وجوبی قوانین کے تابع یقین کئے جاتے تھے۔ سلسلہ علل و معلومات میں کوئی خلل و رخسہ نہ تھا مگر ۱۹۲۷ء میں اس خیال و یقین کو سخت دھچکا لگا اور ماہرین طبعیات نے دیکھا کہ علیت کے وجوب و کلیت کو مادی دنیا سے رخصت کرنا پڑا اور سارے قرائن اسی کے نظر آتے ہیں کہ وجوبی و قطعی علیت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔ (۵۰)

سائنسی قانون علیت کا خاتمہ

ابھی بالکل حال تک قانون علیت کو سائنسی تحقیقات کا بالاتفاق بنیادی اصول قرار دیا جاتا تھا۔ لیکن اب اسی اصول کو ترک کر دینے کا سوال پیدا ہو گیا ہے کہ آیا کارخانہ فطرت میں ہر واقعہ لزوماً کسی ایسے دوسرے واقعہ ہی سے پیدا ہوتا ہے جس کو علت کہا جاتا ہے یا اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ حوادث فطرت کی تہہ میں کوئی ایسی شے کارفرما ہے جس کو اختیاری یا آزاد ارادہ کہا جاتا ہے ماحاصل یہ ہے کہ اس وقت تک طبعی مظاہر کی تحلیل کا یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے کہ ہم کو کہیں بھی وجوبی یا جبری قانون کی موجودگی کی شہادت نہیں ملتی۔ (بحوالہ جرنل آف فلاسفی ۳۳ء)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ قوانین فطرت کا سرے سے کوئی وجود نہیں بلکہ ان کی حیثیت اعداد و شمار کے لیے قوانین کی رہ جاتی ہے۔ زندگی کا بیمہ کرنے والی کمپنیاں کوئی ایسا قانون نہیں جانتی ہیں کہ فلاں شخص چالیس سال کی عمر میں مر جائے گا لیکن اتنا جانتی ہیں کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد آدمی چالیس کے سن میں مر جائیں گے یعنی افراد کامل ناقابل پیش بینی ہونے کے باوجود جماعت کی نسبت پیش بینی ممکن ہے۔ پس قوانین فطرت صرف اسی معنی میں موجود ہیں۔ (۵۱)

اس اجمال کی تفصیل علت، خاصیت اور اثر کی تحقیق پر مبنی ہے اور اشیاء میں جو خواص اور آثار ہیں ان کا علم ہم کو کیونکر ہوتا ہے۔ محض تکرار احساس سے جس کا دوسرا نام تجربہ ہے جب ہم آگ کے پاس جلتے ہیں تو گرمی اور سوزش کا احساس کرتے ہیں اور پھر جب کبھی ہم آگ کے پاس گئے تو ہم کو یہی احساس ہوتا رہا۔ اس

سے ہم میں یہ یقین پیدا ہوا کہ آگ کا خاصہ اور اثر گرمی اور سوزش ہے یہ فیصلہ ناممکن ہے۔

فرض کرو کہ اگر تکرار سے یہی احساس ہم کو برف سے حاصل ہو جائے تو یقیناً ہم کہہ دیں گے کہ برف کی خاصیت سوزش اور گرمی ہے برف اور آگ دونوں آپ کے سامنے ہیں۔ دونوں کو اچھی طرح سے دیکھئے کیا ان کی ذات میں کوئی ایسی شے نظر آتی ہے جس کی بنا پر احساس بلکہ تکرار احساس سے قبل آپ یہ فیصلہ کر دیں کہ ایک میں گرمی اور دوسرے میں ٹھنڈک کا ہونا ضروری ہے آپ کے ہاتھ میں کوئی شخص کا نور اور سکھیا کی تھوڑی تھوڑی قدر لا کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے پہلے آپ ان اشیاء سے واقف نہ تھے، اب آپ دونوں غور سے دیکھئے اور خوب الٹ پلٹ کر دیکھئے سو گنگہ کر چھو کر کس طرح آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کے خواص و آثار کیا ہیں؟ یہ فیصلہ ناممکن ہے جب تک ان کا بار بار تجربہ نہ کیا جائے اور بار بار کے عمل سے ایک ہی نتیجہ ظاہر نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء کے خواص اور آثار کا علم صرف یکسانی عمل اور تجربہ پر موقوف ہے۔

عمل کی اسی یکسانی اور تجربہ کی بناء پر ہم علل و معلولات اور اسباب و مسببات کا مسئلہ قائم کرتے ہیں اور اسی کی بنا پر مدعیان عقل و دانش وہ صنم کدہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس کے پرستاروں کے نام نیچری، میٹریلسٹ، مادہ پرست، فطرت پرست اور طبعی ہیں وہ جب ایک شے سے ایک ہی عمل اور اثر کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ اس شے سے اس خاصیت و اثر کا انفاک قطعاً محال ہے اور جب ایک شے کے بعد فوراً دوسری شے معلول و مسبب ہے اور پہلی شے علت و سبب ہے اور یہ کلیہ قائم کر لیتے ہیں کہ گرمی اور سوزش کا سبب آگ ہے۔ ٹھنڈک اور برودت کا سبب برف ہے۔ موت کا سبب سکھیا ہے۔ یا یوں کیجئے کہ آگ کا خاصہ جلاؤ، برف کا خاصہ ٹھنڈا کرنا، سکھیا کا خاصہ انسان کی زندگی کو ختم کر دینا ہے۔ (۵۲)

اسباب و علل کیا ہیں؟ محض امور عادیہ ہیں

لیکن ابھی ثابت ہو چکا کہ ہم جنہیں آثار و خواص یا اسباب و علل کہتے ہیں، محض اس تجربہ پر ان کی بنیاد ہے کہ ہم نے ہمیشہ اس شے کو پیدا ہوتے دیکھا ہے اور اس سے یہ توقع یا زیادہ سے زیادہ ظن غالب یہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ بھی جب یہ شے پیدا ہوگی تو دوسری اس کے بعد شے پیدا ہو جائے گی لیکن اس سے یہ یقین کیسے پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم نے جو کچھ مشاہدہ کیا ہے وہ پہلے بھی ایسا ہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوتا رہے گا۔ (۵۳)

امت مسلمہ میں سب سے قبل جس مفکر نے ربط بین الحوادث والقدیم کو ایک جدید فلسفے کی صورت میں پیش کیا وہ ابن عربی ہے۔ اس کے فلسفے کا نام ”وحدة الوجود“ ہے۔ حسن الوہیت کی وہی تجلی اول جس سے تمام کائنات کا صدور اور حلقہ اتصال ثابت ہوتا ہے اس کا نام ”تعیین اول“ اور ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ وحدة الوجود ایک عجمی نظریہ ہے جس پر اسلامی عقیدہ کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی کہتا ہے کہ احدیت مطلقہ نے جب ارادہ کیا کہ میں اپنے آپ کو ظاہر کر کے اپنے حسن الوہیت کا مشاہدہ کروں تو سب سے پہلے جس آئینے میں اپنے جمال کا مشاہدہ کیا اس آئینے کا نام ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ اس ”حقیقت محمدیہ“ میں چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اجمالی ظہور تھا۔ پھر یہی حقیقت محمدیہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو تفصیلی طور پر ظاہر کرنے کے لئے ساری کائنات کی

شکل میں ظاہر ہو گئی۔

اس نظریے میں حقیقت محمدیہ کا وہی مفہوم ہے جو ہنود کے قدیم ویدوں میں برہما (Goldeneggs) فلسفہ نوافلاطونیت میں ”عقل اول“ فلسفہ مسیحیت میں ”کلمۃ اللہ“ کا مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ شیخ تاجی مقدمہ فصوص الحکم میں حقیقت محمدیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

”لان محمداً او حقیقت محمد و اسطۃ الخلق و خلقۃ الاتصال بین الذات الالهیة و المظاهر الکونیة فہو فی مشابہة العقل الاول فی الفلسفة الا فلاطونی قال لحدیقۃ و بمشابہة المسیح فی الفلسفة المسیحیة و بمشابہة المطاع فی الفلسفة الغزالی (۵۴)

اب عصر حاضر میں جن جن مکاتب فکر نے نظریہ توحید کی بنیاد وحدۃ الوجود پر رکھی ہے ان کا یہ عقیدہ قرآن سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس عقیدے میں جب تک اللہ تعالیٰ کو مجبور اور محتاج تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک اس نظریے کا صحیح اطلاق بھی نہیں ہو سکتا۔

علامہ ابوالخیر اسدی لکھتے ہیں: حلقہ اتصال کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا مظہر ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کا تعلق ہے۔ اسی طرح کائنات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ربط ہے اور جس ربط کے ساتھ اللہ اور کائنات کے درمیان معیت ذاتی کا اتصال ثابت ہو رہا ہے۔ اس ربط کا نام ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ حقیقت محمدیہ کو کلمۃ اللہ کا مصداق اس لئے کہا گیا ہے کہ جس طرح مسیحیت کے فلسفے میں کلمۃ اللہ مراتب الہیہ میں داخل ہے۔ اسی طرح فلسفہ ”وحدۃ الوجود“ میں ”حقیقت محمدیہ“ بھی مراتب الہیہ میں داخل ہے۔ (۵۵)

اس نظریے کے بنیادی نقائص یہ ہیں:

- ۱۔ اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کے لئے مادے کا محتاج بنے گا۔
- ۲۔ اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ثابت نہ ہو گا۔
- ۳۔ کائنات کا صدور اور ظہور ثابت ہوتا ہے جس سے ہر شے اللہ کا مظہر بن جاتی ہے۔ انسان کے الہ ہونے کی یہ بنیادی دلیل ہے۔
- ۴۔ اس نظریے کی وجہ سے کائنات بھی قدیم اور ازلی و ابدی بن جائے گی۔
- ۵۔ حقیقت محمدیہ کے نظریے کی وجہ سے اجرائے نبوت کا دروازہ کھل جائے گا۔
- ۶۔ حلال و حرام کا فرق ختم ہو جائے گا۔
- ۷۔ اسلام اور کفر کا حقیقی امتیاز نہ رہے گا۔
- ۸۔ جنت و دوزخ کا اسلامی تصور نہ رہے گا۔
- ۹۔ حقیقت محمدیہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔
- ۱۰۔ اسلامی نظام تعلیم باقی نہ رہے گا۔
- ۱۱۔ اللہ تعالیٰ پھر اس مادہ اول کی علت تامہ بن جائے گا جس سے اللہ اپنی مشیت تخلیق میں آزلا نہ رہے گا۔

قرآن کریم میں وجود باری تعالیٰ کے لئے استدلال

قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ پر استدلال کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

صنع اللہ الذی اتقن کل شیء ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور۔
ترجمہ: یہ اللہ کی کاریگری ہے جس نے ہر شے کو خوب پختہ طور سے بنایا۔ اللہ کی کاریگری میں تم کو کہیں فرق نظر نہ آئے گا۔

خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (الفرقان: ۲)

ترجمہ: اللہ نے ہر شے کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ معین کیا۔

لا تبدل لخلق اللہ فلن تجد لسنة اللہ تبديلا۔

ترجمہ: اللہ کی صفت میں رد و بدل ممکن نہیں اور نہ کوئی دوسرا اس میں دخل دے سکتا ہے۔ اللہ کے طریقہ میں تم رد و بدل نہیں پا سکتے۔

ان آیات میں عالم کی نسبت تین اوصاف بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ کامل اور بے نقص ہے۔

۲۔ موزوں اور مترتب ہے۔

۳۔ ایسے اصول اور ضوابط کا پابند ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتے۔

یہ دلیل کا صغریٰ ہے، کبریٰ خود ظاہر ہے یعنی:

۱۔ جو شے کامل مرتب اور مسلم النظام ہو گی

۲۔ وہ خود بخود پیدا نہیں ہو گی۔

۳۔ بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے پیدا کیا ہو گا۔

آج جبکہ تحقیقات و تدقیقات کی انتہا ہے اور کائنات کے سینکڑوں اسرار فاش ہو چکے ہیں جبکہ حقائق اشیاء نے اپنے چہرے سے نقاب الٹ دیا ہے۔ بڑے بڑے فلاسفہ اور حکما انتہائے غور و فکر کے بعد اللہ کے ثبوت میں یہی استدلال پیش کر سکے جو قرآن کریم نے تیرہ سو برس پہلے نہایت قریب الفہم اور صاف طریقہ میں ادا کیا تھا۔

آیزک نیوٹن کہتا ہے

کائنات کے اجزاء میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان و مکان کے جو ترتیب اور تناسب ہے، وہ ممکن نہیں کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جاسکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم اور صاحب اختیار ہے۔

حکمائے یورپ کی شہادت

اس زمانہ کا سب سے بڑا حکیم ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے: ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ غامض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر

ایک ازلی اور ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہے۔

کیمیل فلامر بان کہتا ہے

تمام فلاسفر اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہیں کہ وجود کیونکر ہوا اور یہ کیونکر برابر چلا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ان کو مجبوراً ایک ایسے خالق کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

پروفیسر لیننی (Linne) لکھتا ہے

اللہ تعالیٰ قادر و دانا اپنی عجیب و غریب کاریگری سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میری آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں اور میں بالکل دیوانہ بن جاتا ہوں۔ ہر شے میں گو وہ کتنی ہی چھوٹی ہو اس کی کس قدر عجیب قدرت، کس قدر عجیب حکمت اور کس قدر عجیب ایجاد پائی جاتی ہے۔

فونٹل - انسائیکلو پیڈیا میں لکھتا ہے

علوم طبیعیات کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ ہماری عقل کی پیاس بجھائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی عقل کی نظر خالق کائنات کی طرف اٹھائیں اور اس کے جلال و عظمت پر فریفتہ ہو جائیں۔ (۵۶)

اللہ کی کمزوری و مجبوری کے قدیم تصورات

اس عقیدے پر تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات ذاتی بھی قدیم ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ موصوف تو موجود ہو اور اس کی صفات موجود نہ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا تو کائنات کے ساتھ اللہ کا جو پہلا ربط اور تعلق ظاہر ہوا اسے ربط تخلیق کہتے ہیں۔ اور تخلیق کے بعد کائنات کے ساتھ جو ربط پایا جاتا ہے۔ اس کا نام ربط تدبیر ہے۔ اس آیت میں ان دو رابطوں کو بیان کیا گیا ہے:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (الذمر: ۶۲)

ترجمہ: اللہ ہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اور ہر شے کا وہی کارساز ہے۔

یعنی جس اللہ نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے۔ پیدا کرنے کے بعد اس کی ہر شے کا انتظام کرنے والا بھی وہی ہے۔ لیکن یہاں آکر مختلف ذہنوں میں یہ سوال پیدا کر دیا کہ کائنات کے ساتھ ان دونوں رابطوں کی کیفیت کیا ہے؟ ربط تخلیق کی نوعیت میں سب سے پہلے امام ابن حزم نے بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

وہ ہنود اور مجوس کے قدیم مذہب ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تو ہم نے مان لیا کہ اللہ کائنات کی علت فاعلیہ ہے، لیکن کسی فعل کا صحیح صدور تب ہو سکتا ہے۔ جب اس فاعل کے سامنے کسی معلول کا وجود بھی ہو۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ علت فاعلیہ کے لیے علت مادیہ کا ہونا از حد ضروری ہے اور علت فاعلیہ چونکہ قدیم ہے اس لیے اس کی علت مادیہ بھی قدیم ہو گی۔ ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود بھی اس نظریے سے ماخوذ ہے۔

وجودیہ مشائخ کہتے ہیں:

جب اللہ نے کائنات کو پیدا کیا تو فرمایا، "کن" (ہو جا) اس کن کا خطاب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے سننے کے لیے جب کوئی شے بھی اس کے سامنے موجود ہو۔ ورنہ اس کن کا یہ خطاب کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب اعیان ثابتہ کو کیا گیا تھا۔ جو اللہ کے ازلی علم میں پہلے موجود تھے۔ مجوس کے بعد یہ بحث فلاسفہ یونان میں داخل ہو گئی۔ انہوں نے علل اربعہ اور مصادر اول جیسی مباحث کو چھیڑ کر ربط تخلیق کی نوعیت کی وضاحت کا آغاز کیا۔ یہود میں ایک فلاسفر پایا جاتا تھا۔ اس کا نام فیلو یہودی تھا۔ اس نے فلاسفہ یونان کے اس نظریے سے متاثر ہو کر جو نظریہ اختراع کیا۔ اس کا نام لوگوس (Logos) تھا۔ چونکہ وہ کثر قسم کا یہودی تھا اس لیے وہ اپنے اس نظریے کا ماخذ تورات کی کتاب الامثال بتلاتا ہے۔ یہی فیلو پھر عہد مسیح میں مسیحی مذہب اختیار کر لیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کے حواری اس کے ساتھ مل کر اس نظریے کو "کلمۃ اللہ" کی اصطلاح میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اور یوحنا میں تحریف کر کے یہی نظریہ انجیل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھئے مجوس و ہنود کے نزدیک مادہ کا مفہوم یہی ہے۔ فلاسفہ یونان کے نزدیک عقل اول فیلو کے نزدیک "لوگوس" عیسائیت کے نزدیک "کلمۃ اللہ" کا ایک ہی مفہوم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ہستی میں کمزوری کا بنیادی تصور یہود سے چلا آ رہا ہے۔ ان کے نزدیک اس کا اصل بانی فیلو یہودی ہے۔ جس نے فلسفہ یونان سے متاثر ہو کر لوگوس کا نظریہ اختراع کیا جس سے اللہ تعالیٰ کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار ثابت ہوتا ہے۔ اس نظریے کا اصل ماخذ کلام مقدس کی کتاب پیدائش بتلاتا ہے۔ اس باب پیدائش میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دنوں میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔ ساتویں دن اللہ نے جو آرام کیا، اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید میں فرق آ گیا۔ آرام تھکاؤٹ کی علامت ہے اور تھکاؤٹ کمزوری کی علامت ہوتی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے کیونکہ تھکاؤٹ کی علامت مخلوق کے لیے ہے نہ کہ خالق۔

امام قرانی اس کمزوری کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

قالت اليهود ان الله تعالى لما خلق الخلق في ستة ايام ثم استراح في اليوم السابع و اعتقدوا الغلط فهمهم ان الله تعالى يعترية التعب والنصب حتى نقل عن بعض في عبر التوراة انه تعالى في اليوم السابع استلقى على ظهره واضعا احدى رجليه على الاخرى و في هذا جهالات منها التجسيم و منها ضعف القدرة لطران التعب والنصب حوادث و على تبديل التوراة و انها غير منزلة من الله تعالى. (۵۷)

اس کے بعد یہ نظریہ اسلامی فرقوں میں داخل ہو گیا۔ سب سے اول اس نظریے کو جس نے اسلام میں داخل کیا ہے وہ کعب احبار نو مسلم یہودی ہے۔ یہ فن تحریف میں اتنا ماہر تھا کہ بڑے بڑے لوگ دھوکہ کھا گئے۔ امام مسلم جلیل القدر محدث ہیں۔ اس کی ایک یہ موضوع روایت کو مرفوع حدیث سمجھ کر اپنی کتاب صحیح مسلم میں داخل کر دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

امام ابن قیم لکھتے ہیں:

و يشبه هذا ما وقع الغلط من حديث ابى هريره (خلق الله التوبة يوم السبت) الحديث البخارى و هو فى

(صحیح مسلم) و لكن وقع الغلط في رفعه انما هو من قول كعب الاحبار، كذا قال اما اهل الحديث محمد بن اسماعيل البخاري (تاريخ الكبير) و قاله غيره من علماء المسلمين ايضاً و هو كما قالوا، لان الله اخبر انه خلق السموات و الارض و ما بينهما في ستة ايام و هذا الحديث يقتضي ان مدة التخليق سبعة ايام والله اعلم۔
اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں تمکّن کے اس عقیدہ کا رد فرمایا ہے۔

اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض و لم يعى بخلقهن بقدر على ان يحيى الموتى بلى انه على كل شىء قدير۔ (۵۸)

ترجمہ: کیا وہ نہیں دیکھتے کہ جس اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اور ان کے پیدا کرنے سے وہ نہ تھکا۔ یقیناً وہ مردوں کو زندہ کرنے پر قادر ہے۔ بے شک وہ ایسا ہی ہے۔ وہ یقیناً ہر شے پر قادر ہے۔
اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے یہ نقص دور کر دیا ہے۔ یہود کے علماء نے کہا کہ اللہ تھک گیا ہے۔ اللہ نے جواباً فرمایا۔ اللہ نے ساری کائنات کو پیدا کیا ہے اور تھکا نہیں ہے۔ تھکاوٹ اس کی علامت نہیں۔ تھکاوٹ مخلوق کی علامت ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اسی کائنات کو دوبارہ پیدا کرے یا اس جیسی کئی اور کائناتیں بنا دے۔ قرآن نے ثابت کر دیا ہے۔ تھکاوٹ والا عقیدہ یہود و نصاریٰ کا ہے۔ اللہ نے قرآن پاک میں تردید کی، لیکن بعض گمراہ کن طبقات اس عقیدہ کا پرچار کر رہے ہیں۔

مشرکین عرب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی کمزوری کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو دوبارہ پیدا نہیں کر سکتا۔ انکار قیامت کی یہی مرکزی علت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا جواب دیا ہے کہ:

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ (یسین: ۷۸، ۷۹) (۵۹)

ترجمہ: کہنے لگا ان سڑی ہڈیوں کو کون زندہ کر سکتا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) جواب دیجئے کہ انہیں وہ زندہ کرے گا جس نے انہیں اول مرتبہ پیدا کیا۔

انسان پر آفاقی حوادث کی وجہ سے کون دوبارہ پیدا کر سکتا ہے۔ رحیم کا مطلب ہے کہ زمین کے اندر ایسے گمشدہ ذرات ہیں جنہیں راکھ بھی نہیں کہہ سکتے اور عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ راکھ کو کون دوبارہ زندہ کرے گا۔ اللہ نے جواب دیا:

قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَ .

ترجمہ: رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ جب اللہ نے زمین و آسمان کو بنایا ہے۔

کیا اس کا مادہ موجود تھا؟ انسان کا آغاز نطفہ سے ہوا ہے۔ نطفہ عورت و مرد کے سینے سے نکلتا ہے۔ اس کے پیچھے غذا ہے اس کو آخر تک لے جائیں تو یہ لاشی ہے۔ قرآن کریم نے ثابت کیا ہے کہ انسان کا آغاز لاشی سے ہوا ہے۔ دلیل:

هل انى على الانسان حين منالهر لم يكن شياء مذكورا. (الدھر: ۷۲) (۶۰)

ترجمہ: یقیناً انسان پر زمانے کا ایسا وقت بھی گزر چکا ہے جب کہ یہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا۔

انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ اس کے وجود پر کسی شے کے نام کا اطلاق بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں انسان کے ملاپ کے وقت لاکھوں تولیدی جراثیم ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک قطرے میں کتنے خلیے ہوں گے جن میں سے ایک فائدہ مند اور دوسرے بے کار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے فرمایا کہ انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ کسی شے کے نام کا ذکر تک نہیں ہو سکتا تھا۔ یعنی عدم ہی عدم تھا۔ دوسرے مقام پر حضرت زکریا کی اولاد کے بارے میں فرمایا کہ:

قد خلقنک و لم تک شیء۔

ترجمہ: اے زکریا! جب تم کو پیدا کیا، تمہارا شے تک ذکر نہ تھا۔
اے زکریا! تم مرد و عورت موجود ہو اگرچہ بوڑھے ہو لیکن جب تجھے پیدا کیا تھا تو تمہاری کوئی شے تک مذکور نہ تھی۔

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو بغیر مادہ کے مشیت اور امر کن کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ ڈارون کی تھیوری نے انسان کو طویل سفر کے نتیجے میں بندر تک پہنچا دیا ہے۔ لیکن ڈارون یہ نہیں بتا سکا کہ بندر کا وجود کسی ارتقاء کے ذریعے وجود میں آیا ہے۔ یعنی بندر کی علت اول کیا شے ہے جو ترقی کر کے بندر تک پہنچی ہے۔ قائلین دہریت سے سوال ہے کہ اس مادہ کی علت اولیٰ کیا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ مادہ ادھر ادھر حرکت کرتا رہا ہے۔ حادثاتی طور پر (Accidently) کائنات بن گئی۔ قرآن نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ جس مسلک اور نظریہ میں حق و صداقت کا معیار معلوم کرنا ہو پہلے اس میں دیکھیں اس کے نزدیک اللہ کا تصور کیسا ہے۔ اس کے بعد خود اندازہ کر لیں۔ اس نظریہ میں کتنی صداقت پائی جاتی ہے۔

بقول کانٹ:

تم کسی قوم کے الہ کا تصور میرے سامنے پیش کر دو، میں تمدن و معاشرت اور عقائد کی مکمل ہسٹری لکھ کر دوں گا۔ معلوم ہوا کہ کسی امت کا بگاڑ تصور الہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انبیاء کا بنیادی مشن اصلاح انسان تھا۔ اور صرف انبیاء کے پیش کردہ تصور اللہ کے ذریعے ہی انسانیت کی اصلاح ممکن ہے۔ قرآن کے فلسفہ الہیات کے بارے میں تفصیلی بحث کو تحقیقی طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔

وجود باری تعالیٰ ہی واجب الوجود ہے

آئمہ متکلمین نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے واجب الوجود کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ جیسے: ممکن الوجود، ممتنع الوجود، واجب الوجود۔

ممکن الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہو۔ مخلوق کا وجود۔

ممتنع الوجود

ایسا وجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ جیسے: دو الہ یا اللہ کی صفات کا مخلوق میں داخل ہونا۔

واجب الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا ضروری ہو۔ اللہ تعالیٰ۔

سید عزیر بقائی لکھتے ہیں:

اللہ کی ہستی واجب الوجود ہے یعنی وجود اس کی ذات سے وابستہ ہے۔ اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔ حکماء نے شے معلوم کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) واجب بالذات (۲) غیر واجب بالذات

واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ ہو اور کبھی کسی حالت میں اس سے جدا نہ ہو۔

غیر واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ نہ ہو بلکہ ذات سے الگ ہو۔

اس کی دو اقسام ہیں:

۱۔ غیر موجود بالفعل۔ ۲۔ موجود بالفعل

غیر موجود بالفعل

اس کی دو اقسام ہیں: ۱۔ جائز الوجود، ۲۔ محال الوجود

جائز الوجود

وہ شے ہے جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں اور بغیر کسی مرجح کی وجود و عدم میں سے کسی کو ترجیح

نہ دی جائے۔

محال الوجود

وہ ہے جس کا وجود ممکن نہ ہو۔ پس ہر موجود شے کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ تیسری کوئی صورت

نہ ہوگی۔

جو فرد موجود ہے۔ اب اس کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ اس کا واجب الوجود ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے اوپر

یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ ازل میں موجود نہ تھا اور واجب الوجود سے جدا ہونا نہ تو ازل میں ممکن ہے اور نہ ابد میں۔

پس اب صرف یہ بات رہ گئی کہ:

۱۔ جوہر فرد کا وجود جائز ہے۔

۲۔ اور جائز الوجود کو عدم پر اس وقت تک ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ جب تک کوئی مرجع موجود نہ ہو۔

۴۔ اب سوائے واجب کے اور کسی شے کا ہونا ممکن نہیں ہے۔

کیونکہ بجز محال کے اب کوئی دوسری شے باقی نہیں رہی ہے۔
قاعدہ ہے کہ:

- ۱۔ واجب یقیناً موجود ہے۔
- ۲۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔
- ۳۔ جس نے ہر فرد کے جائز الوجود کو عدم سے وجود بخشا۔
- ۴۔ اور اس سے کائنات کا نظام قائم کیا۔ (۶۱)

واجب الوجود کے احکام

واجب کا وجود، وجود واجب سے جدا نہیں ہوتا یعنی واجب الوجود شے قدیم اور باقی ہے نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اس واجب کے احکام یہ ہیں کہ:

- ۱۔ اللہ کی نہ تو کوئی وضع معین ہے۔
 - ۲۔ نہ اس کی کوئی سمت اور جہت ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔
 - ۳۔ اس لیے اگر اس کی کوئی جہت و سمت ہوتی تو عقل اس کو متحرک مان لیتی۔
- قاعدہ ہے کہ:

- ۱۔ متحرک تسلیم کر لینے میں اس کا حدوث لازم آتا۔
 - ۲۔ اور حادث شے واجب نہیں ہوتی۔
 - ۳۔ اس لیے واجب کی نہ کوئی وضع معین ہے اور نہ جہت۔
- ثابت ہوا کہ:

- ۱۔ واجب میں امتداد نہیں ہے۔
 - ۲۔ اگر امتداد ہوتا تو وہ کسی جگہ میں عظیم و مشغول ہوتا۔
 - ۳۔ اور اس کے لیے جگہ اور جہت ہوتی۔
- معلوم ہوا کہ:

- ۱۔ واجب شئی میں حلول نہیں ہوتا ہے۔
 - ۲۔ اگر حلول تسلیم کیا جائے تو متحرک ہونا لازم آتا ہے۔
 - ۳۔ لہذا ذات واجب کے لیے حرکت ناممکن ہے۔
- پھر واجب کے احکام میں ہے کہ:

- ۱۔ واجب کا اپنے وجود میں تنہا اور منفرد ہونا بھی لازمی ہے۔
- ۲۔ اس لیے کہ اگر دو یا دو سے زیادہ واجب الوجود ہوں گے۔
- ۳۔ تو ایک غالب ہو گا دوسرا مغلوب۔
- ۴۔ لہذا مغلوب واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔

یہی دہریت ہے جس میں حقیقی واجب الوجود کا انکار کر کے دوسروں کا اقرار کیا جاتا ہے۔ عنویت، کثرتیت، نیچریت اور تشریک وغیرہ سب دہریت کے ثمرات و نتائج ہیں۔ جیسے:

- ۱۔ اگر ایک ان میں سے کسی ایسی شے کو اپنے ارادہ سے پیدا کرے گا جس کا وجود میں آنا جائز ہے۔
- ۲۔ تو دوسرا واجب بھی بعینہ اس شے کو پیدا کرنے پر قادر ہو گا یا قادر نہ ہو گا۔
- ۳۔ اگر قادر ہو گا تو تحصیل لازم آئے گی یعنی:
- ۴۔ پیدا کی ہوئی شے کو پیدا کرنا اور یہ محال ہے۔
- اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے کے کئی وجود ماننے پڑیں گے۔
- ثابت ہوا کہ:

۱۔ اور اگر وہ قادر نہ ہو گا۔

۲۔ تو اس کی قدیم قدرت بعض اشیاء سے زائل ہو جائے گی۔

۳۔ اور قدیم قدرت کبھی اور کسی حال میں زائل نہیں ہوتی۔ (۶۲)

لہذا ثابت ہوا کہ اللہ کی ذات ہی قدیم ازلی و ابدی اور قادر ہے۔

۱۔ اگر کائنات میں دو الہ ہوتے تو

۲۔ دونوں میں الوہیت ما بہ الاشتراک پائے جائے گی (یعنی دونوں الوہیت کے وصف میں برابر

شریک ہوں گے)۔

۳۔ اب دونوں میں وہ کونسا ما بہ الامتیاز وصف ہے۔

۴۔ جس سے ایک الہ دوسرے الہ سے ممتاز ہو سکے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ جب تک ان میں کوئی امتیازی صفت نہ پائی جائے تو اس وقت تک۔

۲۔ ان دونوں کا الہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۳۔ جب ان میں کوئی امتیازی صفت پائی جائے گی۔

۴۔ تو تفاوت کی وجہ سے ایک الہ ناقص ثابت ہو جائے گا۔

مثلاً ایک الہ دوسرے الہ سے اس لیے ممتاز ہے کہ:

۱۔ ایک جوہر پیدا کر سکتا ہے تو دوسرا عرض۔

۲۔ اب ظاہر ہے کہ جو الہ جوہر پیدا کرنے میں دوسرے الہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔

۳۔ وہ جب عرض پیدا نہیں کر سکتا تو یہ الہ لازماً اس دوسرے الہ سے ناقص ہو گا۔

۴۔ لہذا ثابت ہوا کہ کائنات میں صرف ایک ہی الہ ہو سکتا ہے۔

دین کی ضرورت کیوں ہے

دہریت و لادینیت کوئی شے نہیں ہے اور انسان فطری طور پر ماننے کے لیے مجبور ہے کہ:

۱۔ ایک یکتا و یگانہ ہستی موجود ہے۔

۲۔ جو قدیم ہے ازلی ہے ابدی ہے۔

۳۔ اپنے وجود میں تنہا و یکتا ہے۔

۴۔ اور اس کے مثل اور کئی شے نہیں ہے۔

اسی عقیدہ کا نام توحید ہے۔ اس عقیدہ کی پابندی ایک طریقہ کہلاتا ہے اور یہ طریقہ ”الدین“ یعنی

الاسلام ہے۔ لیکن ہر دین اور ہر طریقہ حق و صداقت پر مبنی نہیں ہوتا اور پھر ہر دین حق و صداقت اور کامل نہیں ہوا اس اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین کی دو اقسام ہیں:

۱۔ دین حق

۲۔ دین باطل

دین حق

اسے ”الدین“ کے نام سے پکارتے ہیں یعنی دین الاسلام ہے۔

دین باطل

دین باطل میں وہ تمام ادیان شامل ہیں جن کو انسانوں نے وضع کیا ہے اور جن کی بنیاد اکثر انسانی اوہام و خیالات پر ہے۔ ان میں سے بعض ادیان اگرچہ ایسے ہیں جن میں اللہ کی ذات کو خالق اور مختار مانا جاتا ہے۔ لیکن اللہ کی ذات اور صفات میں ان ادیان نے ایسی لغویات کو شامل کر لیا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور، مسلوب الاختیار اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو اس کی ذات کے شایان شان نہیں اس لیے ان کو دین حق سے دور کا بھی واسطہ نہیں رہا ہے کیونکہ انہوں نے بنیادی عقیدے میں دین حق و صداقت کی مخالفت کی ہے۔

الدین الحق

انبیاء سابق کے ادیان اگرچہ حق ہیں، انبیاء کے بعد ان ادیان کے علماء نے ان میں اس قدر تبدیلیاں اور تحریف کر دی ہے کہ ان کی اصلیت معدوم ہو گئی ہے اور اب وہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اتباع کیا جائے۔ اب صرف وہ الدین الحق باقی رہ جاتا ہے جو کامل بھی ہے اور دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہر زمانہ میں قابل عمل بھی اور وہ ”الدین الاسلام“ ہے اور عصر حاضر کی تمام اقوام کے لیے اس سے زیادہ بہتر کامل اور جامع کوئی الدین نہیں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات کو بخوبی سمجھیں اور دوسرے تمام ادیان اور طریقوں سے کنارہ کش ہو کر صرف اس طریقہ کا اتباع کریں جو آج صحیح معنوں میں حقیقی دین الہی ہے اس کی موجودگی میں انسانوں کو کسی اور طریقہ کے اختیار یا قبول کرنے کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ وہ غیر الہی طریقوں کو قبول کرنے پر مجبور ہیں نہ وہ مرنے کے بعد کام آسکتے ہیں۔

دین اسلام ہی دین حق و کامل ہے اور انسان صرف اسی دین کے اندر رہ کر بہترین زندگی بسر کر سکتا

ہے۔ اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ دین اسلام کیا ہے؟

دین اسلام

دین اسلام ایک ایسا حق و کامل دین ہے جس نے نوع انسانی کو علمی اور عملی، کمال کی حد تک پہنچا دیا ہے اور ان اسرار مخفی سے آگاہ کیا ہے جن سے عقول انسانی آگاہ نہ تھیں اور جس کے سایہ میں آج دنیا کی ایک بڑی قوم عافیت و سکون کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اسی دین نے انسان کو حقیقی طور پر صحیح تہذیب اخلاق تدبیر منزل اور سیاست سے آگاہ کیا ہے اور اسی نے اخروی نجات کا وہ صحیح طریقہ بتایا ہے جو آج تک کسی دین نے نہیں بتایا یعنی اسلام نے ان لوگوں کو جو اللہ کی حقیقت اور زندگی بسر کرنے کے صحیح اور جامع اصول سے واقف نہ تھے یا بیگانہ بن گئے تھے۔ یہ بتایا ہے کہ:

- ۱۔ کائنات کو ایک واجب الوجود ہستی نے پیدا کیا ہے اور وہ ہستی قدیم، ازلی و ابدی اور تمام صفات و کمال فعلی اس کی ذات میں موجود ہیں۔ وہ تمام نقائص اور صفات ناقص سے پاکیزہ وہ مطہر ہے کائنات کی تمام اشیاء صرف اس کے ارادہ سے وجود پذیر ہوئی ہیں اور اس کا ارادہ تمام اشیاء پر غالب ہے۔
- ۲۔ اللہ ہی ہے جس نے تمام ارواح و اجسام کو پیدا کیا ہے۔ عرش و کرسی آسمان و زمین، دوزخ و جنت ملائکہ و حیوانات اور انسان سب اسی کے ارادوں سے وجود میں آئے ہیں۔
- ۳۔ اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے انسانی ضرورت کے موافق انسانوں کو فتنہ و فساد اور بد اخلاقی و جرائم سے بچانے کے لئے اصلاحی و اخلاقی قوانین بنائے ہیں اور خاص و برگزیدہ اشخاص کے ذریعہ ان قوانین کو انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل فرمایا ہے۔
- ۴۔ اللہ نے جو الہامی کتب کو اپنے خاص بندوں (رسولوں) کے ذریعہ نازل کیا ہے وہی دین الہی کے عقائد کا مجموعہ ہے اور ان پر اعتقاد موجب فلاح و نجات ہے۔
- ۵۔ دنیا کی زندگی عمل کی زندگی ہے اس کے بعد ایک اور زندگی ہے جس میں اعمال کی جزا و سزا ملے گی۔
- ۶۔ آخرت میں جزا و سزا کا حکم سننے کے بعد مجرموں کو سزا کے لیے دوزخ میں بھیج دیا جائے گا جو آخرت کی سزا کا بدترین اور ہولناک مقام ہے اور نیکوں کو جنت کے مکانات ملیں گے جو اخروی زندگی کے لیے تیار کئے گئے ہیں۔
- ۷۔ دنیاوی زندگی میں اسلام جن اعمال کا حکم دیتا ہے وہ ارکان اسلام ہیں۔ انہیں پر نجات موقوف ہے۔



مصادر مراجع

- ۱۔ (قاضی فیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۳۴۶، ایڈیشن ۳، نیشنل بک فاؤنڈیشن لاہور)۔
- ۲۔ ایضاً ص ۳۴۷۔
- ۳۔ ایضاً ص ۳۴۶۔
- ۴۔ علامہ عبدالرحمن ابن الجوزی، تلخیص الملیس اردو (مترجم مولانا محمد عبدالحق اعظم گڑھی) ص ۵۹ تا ۵۷۔
- ۵۔ ایضاً ص ۵۹۔
- ۶۔ ایضاً ص ۵۹ تا ۶۰۔
- ۷۔ تقی الدین احمد بن تیمیہ الحرانی، مجموعہ الفتاویٰ، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۶۔
- ۸۔ پروفیسر عبدالحمید صدیقی، مذہب اور تجدید مذہب، ص ۱۷۳، ۱۷۴۔
- ۹۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ، علم و سائنس، ص ۱۳۔
- ۱۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الہیات کے جمعی تصورات، ص ۱۔
- ۱۱۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۳۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۲۴۔
- ۱۳۔ ایضاً ص ۲۵۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۳۲ تا ۳۳۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۳۵۔
- ۱۶۔ ایضاً ص ۳۷۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۹۔
- ۱۸۔ ایضاً ص ۴۱۔
- ۱۹۔ ایضاً ص ۴۲۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۵۷۔
- ۲۱۔ ایضاً ص ۶۵، ۶۶۔
- ۲۲۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ علم و سائنس، ص ۱۲۔
- ۲۳۔ ایضاً ص ۱۳۔
- ۲۴۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۱۲۲۔
- ۲۵۔ ابی بکر احمد بن الحسین بن علی البہیقی، کتاب الاسماء والصفات، ص ۱۳۰۔
- ۲۶۔ فرید وجدی، دائرہ المعارف القرآن العشرین، بیروت، ۱۹۷۱ء۔
- ۲۷۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الہیات کے جمعی تصورات، ص ۲۲۔
- ۲۸۔ سلیمان ندوی، سیرت النبی، ۱۹۶۶ء، ج ۳، ص ۵۱۔
- ۲۹۔ ایضاً ص ۵۶، ۵۷۔
- ۳۰۔ مولانا سید عزیز حسن بقالی، مقدمہ القرآن ص ۹، البدر اکیڈمی، سرکلر روڈ، لاہور۔
- ۳۱۔ افتخار احمد، اسلام کا فلسفہ اور سائنس، ص ۳۳۵۔
- ۳۲۔ مولانا سید عزیز حسن بقالی، مقدمہ القرآن، ص ۱۱۔
- ۳۳۔ پروفیسر اصغر علی روجی، مانی الاسلام، ۱۳۵۰ء، ج ۱، ص ۱۴۔

- ۳۴۔ مافی الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۔
- ۳۵۔ ایضاً ص ۱۸۔
- ۳۶۔ ایضاً ص ۱۸۔
- ۳۷۔ ایضاً ص ۲۰، ۱۹۔
- ۳۸۔ علامہ ابوالخیر اسدی، کائنات کا مصدر اول اور نور نبوی، ص ۱۳۔
- ۳۹۔ محدث ملا علی قاری (مرتبہ حافظ عبدالاحد) شرح فقہ اکبر ص ۷۷۔
- ۴۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ کے عجبی تصورات، ص ۲۔
- ۴۱۔ ایضاً ص ۳۔
- ۴۲۔ ایضاً ص ۲۵۔
- ۴۳۔ ایضاً ص ۳۲، ۳۳، (مزید دیکھئے، علامہ محمد اسحاق سندیلوی، دینی نفسیات)۔
- ۴۴۔ سنڈے ٹائمز، لندن، ۴ دسمبر ۱۹۷۷ء۔
- ۴۵۔ وحید الدین خان، عظمت قرآن، ص۔
- ۴۶۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۶۔
- ۴۷۔ مل۔ مذہب پر تین مضامین۔ (ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۲۔
- ۴۸۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۵۔
- ۴۹۔ پروفیسر ذالبر، کتاب مادہ و حرکت (مزید دیکھئے، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف ص ۱۲۱۔
- ۵۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۱۸۔
- ۵۱۔ ایضاً ص ۱۱۹۔
- ۵۲۔ ایضاً ص ۱۳۱، ۱۳۲۔
- ۵۳۔ ایضاً ص ۱۳۳۔
- ۵۴۔ ایضاً، مقام نبوت کی عجبی تعبیر، دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۱۳۔
- ۵۵۔ ایضاً ص ۱۴۔
- ۵۶۔ ایضاً ص، فلسفہ الہیات کے عجبی تصورات، ص ۳۔
- ۵۷۔ شہاب الدین احمد بن اوریس المالکی المعروف بالقرانی، کتاب الاجوبۃ الفاخرۃ، ص ۲۱۳۔
- ۵۸۔ سورۃ احقاف: ۴۶۔
- ۵۹۔ سورۃ یٰسین (۷۸، ۷۹)۔
- ۶۰۔ سورۃ الدہر: ۷۶۔
- ۶۱۔ مقدمہ القرآن، ص ۲۳، ۲۴۔
- ۶۲۔ ایضاً ص ۲۳، ۲۵۔

صوفیہ کا تصور اللہ

مفتی محمد مشتاق تجاوری

تصوف کے لغوی معنی صوف پہننے کے آتے ہیں، لیکن اصطلاح میں یہ ایک وسیع مفہوم کا حامل لفظ ہے۔ صوفی مصنفین اور تصوف کے تاریخ نویسوں نے اس موضوع پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے معنی و مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے ساتھ اس کے مداول و مصداق کو بھی بیان کیا ہے، لیکن ابھی تک تصوف کے بارے میں فیصلہ کن رائے کوئی نہیں دے سکا۔

بعض علماء اور کچھ مستشرقین کا خیال ہے کہ تصوف روح اسلامی کے لئے اجنبی اور کلیہ ایک درآمد شدہ چیز ہے۔ وہ اس کی بنیادیں یہودیت، عیسائیت، یونان، ہندومت، بدھ مت اور قدیم ایرانی افکاروں میں تلاش کرتے ہیں۔ (۱)

کچھ جدید مصنفین اور بعض مستشرقین ایسے بھی ہیں جو تصوف کی اتنی آفاقیت کے قائل ہیں کہ نبی کی نبوت بھی اس کا ایک جزء بن کر رہ گئی۔ (۲)

بعض علماء تصوف کو ہی حقیقی اسلام اور دین اسلام کی روح کا معتبر ترین اظہار مانتے ہیں۔ ان کی نظر میں تصوف ہی حقیقی اسلام ہے اور تصوف ہی اسلام کا مغز ہے، باقی شریعت کی حیثیت صرف پوست کی ہے۔ (۳) کچھ ایسے بھی ہیں جنہوں نے تصوف اور اسلام میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ جو کچھ قرآن و سنت کے موافق ہو اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو خلاف ہو اسے رد کر دیا جائے۔ (۴)

تصوف کا اہم ترین مسئلہ بلکہ وہ مسئلہ جس پر تصوف سے متعلق سارے مباحث کی بنیاد ہے وہ صوفیہ کا تصور اللہ ہے۔ اس تصور کی وجہ سے علماء کے ایک گروہ نے صوفیہ پر تنقید کی ہے۔ آئندہ سطور میں تصور اللہ پر گفتگو کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی مختصر تشریح کر دی جائے۔

تصوف کا معنی و مفہوم

لفظ تصوف کی اصل کے بارے میں صوفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ صوفی صفا سے مشتق ہے۔ (۵) کچھ کا خیال ہے کہ یہ لفظ اصحاب صفہ سے ماخوذ ہے۔ (۶) بعض اسے صف اولیٰ سے ماخوذ بتاتے ہیں، چونکہ صوفیہ صف اول کا اہتمام کرتے ہیں اس لئے انہیں صوفیہ کہا گیا۔ (۷)

کچھ کہتے ہیں کہ چونکہ صوفیہ کا باطن صاف ہوتا ہے اس لئے وہ صوفی کہلاتے ہیں۔ (۸) کچھ کا خیال ہے کہ صوفی وہ ہے جس کا دل غیر اللہ سے پاک و صاف ہو۔ (۹) یعنی صفائی کی نسبت صوفی کہلائے۔ کچھ کا خیال ہے کہ چونکہ صوفی اللہ تعالیٰ کی صفات سے متصف ہوتا ہے اس اتصاف کی وجہ سے صوفی کہلائے۔ (۱۰)

اجلہ صوفیہ نے صوفی کی اسی طرح کی توجیہات کی ہیں۔ مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی (۱۱) فرماتے ہیں کہ صوفی، مصافات سے ماخوذ ہے اس کا مطلب ہے وہ بندہ جسے حق نے صاف کیا۔ (۱۲) شیخ ابوالقاسم قشیری (۱۳) فرماتے ہیں کہ تصوف صفائی سے ماخوذ ہے، چنانچہ صفائی ہر زبان میں قابل تعریف ہے اور گدلا پن جو اس کی ضد ہے قابل مذمت ہے۔ اس کی تائید میں ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ باہر نکل کر آئے تو آپ کا رنگ بدلا ہوا تھا، فرمایا دنیا کی صفائی جاتی رہی اور کدورت باقی رہ گئی۔ اس لئے اب ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہے۔ (۱۴) یہی بات شیخ علی ہجویری (۱۵) نے بھی لکھی ہے۔ (۱۶) لیکن یہ اس معنی سے زیادہ حسن تعلیل کا معاملہ ہے۔ ورنہ صف اول یا صفا یا صفہ سے لغوی اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ خود صوفیہ نے اس اشتقاق کو بعید از قیاس اور خلاف لغت کہا ہے۔ البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ معنا ان الفاظ کا اطلاق صوفیہ پر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام قشیری نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے (۱۷) اور شیخ شہاب الدین سہروردی (۱) نے بھی لکھا ہے کہ لغوی طور پر صوفی صفہ سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ البتہ معنا درست ہے۔ چونکہ صوفیہ کا حال بھی اہل صفہ کی طرح ہے۔ (۱۹) شیخ ابوبکر الکلاباذی (۲۰) نے بھی ان توجیہات کو معنوی بنایا ہے۔ (۲۱)

جس طرح لفظ صوفی کے لئے یہ معنوی نسبتیں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح ان کے ظاہری احوال کی بنا پر ان کے اور نام بھی رکھے گئے تھے۔ مثلاً ان کو گوشہ گیری اور غاروں میں رہنے کی وجہ سے ”شکفتیہ“ کہا گیا۔ چونکہ ”شکفت“ غار کو کہتے ہیں۔ یعنی غار والے۔ اور وطنوں سے دور رہنے کی وجہ سے ان کو غرباء کہا جاتا ہے۔ کثرت اسفار کی وجہ سے ان کو سیاح کہا جاتا ہے۔ اہل شام ان کے بھوکا رہنے کی وجہ سے ان کو ”جوعیہ“ کہتے ہیں۔ ان کے دل کی نورانیت کی وجہ سے ان کو ”نوریہ“ کہا جاتا ہے۔ (۲۲)

تصوف کیا ہے

یہ تقریباً متحقق ہے کہ تصوف کا لغوی ترجمہ اون راونی کپڑا پہننا ہے اور اس کی دیگر تاویلات دراصل حسن تعلیل ہیں۔ لیکن بطور اصطلاح تصوف کے معنی اس کی لغوی بحث سے واضح نہیں ہوتے۔ مختلف صوفیہ نے مختلف انداز میں اس کی تشریح کی ہے لیکن وہ تمام کی تمام حد اور فصل کے زمرے سے خارج ہے۔ وہ تصوف کے کسی ایک پہلو یا ایک سے زائد پہلوؤں کی نشاندہی تو ہو سکتی ہے نفس تصوف کی نہیں۔ مثلاً شیخ جنید (۲۳) فرماتے ہیں:

۱۔ تصوف یہ ہے کہ حق تعالیٰ تجھے تیری ذات کے ساتھ فنا کر دے اور اپنی ذات کے ساتھ زندہ رکھے۔ (۲۴)

۲۔ تصوف دراصل دنیا اور اسباب دنیا سے دور رہنے کا نام ہے۔ (۲۵)

۳۔ تصوف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہوتے ہوئے کسی اور چیز سے تعلق نہ ہو۔ (۲۶)

۴۔ تصوف قلب کا دنیا اور اس کے لواحقات سے پاک کرنا۔ بشری صفات کی نفی کرنا۔ نفسانی خواہشات سے بچنا، روحانی صفات اختیار کرنا۔ حقیقت کے علوم سے تعلق رکھنا اور ان اشیاء کا اختیار کرنا جو ابدیت کے لئے اولیٰ ہیں اور تمام امت کے لئے خیر خواہی کرنا، اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونا اور شریعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا نام ہے۔ (۲۷)

۵۔ تصوف جبر و قہر کا نام ہے۔ اس میں کوئی صلح نہیں ہوتی۔ (۲۸)

ابوالحسن نوری (۲۹) کہتے ہیں:

۱۔ تصوف تمام نفسانی خواہشات سے منقطع ہونے کا نام ہے۔ (۳۰)

۲۔ تصوف اسم یا علم کا نام نہیں ہے بلکہ یہ اخلاق ہے۔ (۳۱)

۳۔ تصوف، جو کچھ بھی پاس ہو اس کو خرچ کر دینے کا نام ہے (۳۲)

۴۔ ہر نفسانی خواہش کے ترک کر دینے کا نام تصوف ہے (۳۳)

شبلی (۳۴) کہتے ہیں:

۱۔ تصوف محبت اور تالف کا نام ہے۔ (۳۵)

۲۔ اللہ کے ساتھ بغیر غم کے بیٹھنا تصوف ہے۔ (۳۶)

۳۔ مخلوق سے کٹ کر حق تعالیٰ کے ساتھ متصل ہونے کا نام تصوف ہے۔ (۳۷)

۴۔ تصوف جلا دینے والی بجلی ہے۔ (۳۸)

ابو حفص (۳۹) کہتے ہیں: ”تصوف ادب کا نام“ ہے۔ (۴۰)

سہل بن عبد اللہ تسری (۴۱) کہتے ہیں کہ ”صوفی وہ ہے جو گدلے پن سے صاف ہو، فکر سے پر ہو اور بشریت سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کے ساتھ متصف ہو جائے۔ نیز اسکے سامنے سونا اور مٹی برابر ہو جائیں۔ (۴۲)

اس طرح کی اور بھی بے شمار تعریفات منقول ہیں۔ ان سے مجموعی طور پر ایک تاثر یہ ابھرتا ہے کہ تصوف کوئی ظاہر چیز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق انسان کے اندروں اور اس کے قلب سے زیادہ ہے۔ تصوف کے علوم اور تعریفات میں انسان کے باطن کا پہلو اتنا غالب ہے کہ بعض لوگ تو اس کو فقہ باطن بھی کہتے ہیں۔ (۴۳)

تصوف کی بنیادیں

تصوف کی ماہیت پر ہی تصوف کی بنیادوں کا مسئلہ موقوف ہے۔ اس بحث میں نہ پڑتے ہوئے بعض اجلہ صوفیہ کا یہ اثبات کافی ہے کہ تصوف کی بنیادیں قرآن و سنت پر ہی استوار ہیں۔ چنانچہ شیخ جنید کا ایک قول گذر چکا ہے جس میں انہوں نے اتباع شریعت کو تصوف کی تعریف میں شمار کیا ہے۔ اس کے علاوہ شیخ ابوالقاسم نصر آبادی فرماتے ہیں: تصوف کی اصل کتاب و سنت کو مضبوطی سے تھامنا اور بدعت اور ہوس سے اجتناب کرنا ہے۔ (۴۴) شیخ علی ہجویری منکرین تصوف کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: کہ ”حضرت ابوحنیفہ کا قول ہے کہ آج کل تصوف و اعتنا ایسا نام بنتا جا رہا ہے جس کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہے لیکن اس سے قبل (صحابہ اور سلف صالحین کے زمانے میں) وہ ایک حقیقت کا ترجمان تھا۔ اس دور میں گرچہ لفظ ”تصوف“ استعمال نہیں ہوتا تھا تاہم تصوف

اپنی پوری حقیقت کے ساتھ زندگی میں جلوہ گر تھا۔ تم لوگ جس تصوف کی روشنی میں تصوف پر اعتراضات کرتے ہو اس سے تو ہم خود نالاں ہیں۔ اگر تصوف کے انکار سے تمہاری مراد موجودہ مروجہ رسوم سے انکار ہے تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اگر معنی اور اس کی حقیقت موجود ہے تو نام پر کوئی جھگڑا نہیں اور نہ اصرار ہے۔ لیکن اگر اس تنقید کا مطلب حقیقت تصوف سے انکار ہے تو سمجھ لو کہ یہ پوری شریعت کا انکار ہے۔ یہی نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل حمیدہ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اوصاف جمیلہ کا انکار ہے، کیونکہ (تصوف کے) اس انکار کے بعد پورا دین ریاکاری بن جاتا ہے۔ دین کی اصل روح اور اس کی جان تو احکام الہی کی اخلاص و محبت کے ساتھ پیروی ہے۔ اگر اس کا انکار کر دیا تو پھر دین کیا رہا۔ لیکن اگر اس کو مانتے ہو اور وہ موجود ہے تو اسی کو ہم تصوف کہتے ہیں۔

وجود

وجود، وجد سے مشتق ہے۔ اس کے معنی پانا، ملنا وغیرہ کے آتے ہیں۔ اصطلاح صوفیہ میں وجود کی تشریح مختلف طریقہ سے کی گئی ہے۔ شیخ عضدالدین (۴۶) نے اس کے معنی حقیقت کے لکھے ہیں۔ ایک ایسی حقیقت جس کے ذریعہ معلوم بہ حیثیت وجود معلوم ہوتا ہے۔ (۴۷) علامہ بحر العلوم (۴۸) نے لکھا ہے کہ وجود سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ وجود اس حقیقت کا عین ہے۔ مگر یہاں وجود کے مصدری معنی جو ایک انتزاعی کیفیت ہے مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت وجود مراد ہے جو اس مصدری معنی کا بغی ہونا کا مصداق ہے اور وہ اپنے مرتبہ ذات میں کثرت سے پاک ہے۔ (۴۹) شیخ عبدالقادر مہربان (۵۰) نے لکھا ہے: ”وجود متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ تاہم اس کی دو شکلیں اہم ہیں۔ ایک وجود کے مصدری معنی دوسرے حقیقی معنی، مصدری معنی ہونا ہے۔ اس معنی میں وجود حکم کے اعتبار سے نہ واجب کا عین ذات ہے اور نہ ممکن کا۔ البتہ وجود کے حقیقی معنی یعنی مابہ الوجودیت (جس کے ذریعہ کوئی چیز قائم ہو)۔ حکم کے اعتبار سے وجود واجب الوجود کے بارے میں عین ذات ہے اور ممکن الوجود کے بارے میں زائد برذات۔ (۵۱)

ملاصدرا (۵۲) نے لکھا ہے۔ لفظ وجود کبھی تو اپنے مصدری معنی میں استعمال ہوتا ہے جو فارسی میں بودن باشند ہے۔ اور یہ امر اعتباری ہے اور کبھی وجود خارجی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جس کا مطلب ہے مابہ الوجودیت یعنی ایسا وجود جس سے تمام موجودات قائم ہوں۔ یہ وجود واجب تعالیٰ کے بارے میں عین ذات ہے۔ یعنی ذات خود ہی وجود ہے۔ وجود کوئی امر زائد نہیں ہے۔ جیسا کہ ممکن میں یہ وجود امر زائد برذات ہے۔ یعنی ممکن کی ایک ذات ہے اور وجود کی ایک علیحدہ حیثیت ہے جو اس (ممکن) کو عارض ہوا ہے۔ اور معنی اول یعنی مصدری معنی میں نہ عین ہے نہ غیر، کیونکہ اس صورت میں یہ اعتباری ہے۔ علامہ جلی (۵۳) فرماتے ہیں کہ لفظ وجود کے لفظی معنی تحقیق و حصول کے ہیں لیکن اس سے مراد وہ ہستی ہے جو بذات خود موجود ہے اور تمام چیزیں اس کی وجہ سے موجود ہیں۔ (۵۵)

بعض صوفیہ نے وجود سے مراد ایسا علم لدنی لیا ہے جس میں حق تعالیٰ کے مکاشفہ کی وجہ سے تمام ظاہری علوم ختم ہو جائیں اور ایک معنی یہ بتاتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ (۵۶)

تاہم بحیثیت مجموعی صوفیہ کرام نے وجود کی لغوی بحث سے تعرض نہیں کیا ہے بلکہ بعض صوفیہ تو وجود کو اس کے لغوی معنی میں سمجھتے ہی نہیں اور اس کا تعلق وجد و لواجد سے جوڑتے ہیں۔ چنانچہ لکھا ہے کہ وجود اللہ تعالیٰ کے حضور انسانی صفات کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ چونکہ سلطان الحقیقہ کی موجودگی میں بشریت کے باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ کسی شاعر نے لکھا ہے:

وجودی ان اغیب عن الوجود بمابد و علی من الشہود (۵۷)

(ترجمہ۔ میرا وجود یہ ہے کہ جو مشاہدات میرے اوپر ظاہر ہوتے ہیں ان کی وجہ سے میں وجود سے غائب ہو جاؤں)۔

تواجد ابتدا ہے اور وجد واسطہ اور وجود انتہا ہے۔ ابو علی دقاق (۵۸) فرماتے ہیں کہ تواجد مرید کا استیعاب ہے۔ وجد استغراق ہے اور وجود استہلاک ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے پہلے سمندر دیکھا، پھر اس میں سفر کیا اور پھر غرق ہو گیا۔ (۵۹) بلکہ بعض صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کو محض وجود لکھا ہے۔ مولانا جامی لکھتے ہیں: "اللہ تعالیٰ کی حقیقت صرف وجود ہے۔ ایسا وجود جس میں نہ انحطاط ہے نہ پستی، سمت و جہت، تغیر و تبدل سے مبرا ہے اور مقدس ہے۔" (۶۰)

وجود کا باری تعالیٰ پر اطلاق

بیشتر صوفیہ کرام نے وجود باری تعالیٰ پر بحث ہی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تصوف کا موضوع خدا کی ذات نہیں بلکہ نفس انسانی ہے اور نفس انسانی کا تزکیہ و طہارت اور آلائش دنیا سے اس کی تطہیر کر کے خدا تک پہنچنا اس کی غایت اور منہاہ مقصود ہے۔ اس لئے اس کے علاوہ دیگر امور میں وہ بغیر کسی تفصیل میں جاتے ہوئے شریعت مطہرہ کی تعلیمات کو قبول کرتے ہیں۔

وجود کے جو مباحث صوفیہ کے یہاں ملتے ہیں وہ وجود باری تعالیٰ پر بحث کے نہیں ہیں بلکہ اس بحث سے متعلق ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کیا ربط ہے۔ اس لئے انہوں نے وجود کی مختلف تقسیمات کی ہیں اور اس کے درجات بھی متعین کئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کے سلسلہ میں صوفیہ کرام کے تین اقوال ہیں:

۱۔ اول یہ کہ وجود میں تعدد ہو گا۔ جیسے اللہ کا وجود، انسان کا وجود، حیوانات کا وجود وغیرہ۔ یہاں لفظ وجود، اللہ اور مخلوقات میں مشترک ہے تاہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا وجود، مخلوقات کے وجود سے مغائر ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود میں تعدد تو ہوتا ہے اور واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان اشتراک لفظی بھی ہے۔ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی واجب کے مقابلے میں لفظ وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکنات کی تمام قسموں کے بارے میں کچھ اور۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن کبھی اطلاق میں وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی وجود کا ایک ہی مفہوم ہے۔ خواہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو یا ممکنات کی طرف۔ وجود اپنی اصل کے اعتبار سے ایک

ہے۔ اس وجود کے علاوہ جو کچھ ممکنات یا مخلوقات میں سے نظر آتا ہے وہ اصلاً منفرد وجود نہیں بلکہ وجود واحد کے حیوانات ہیں۔

توحید

توحید کی اہمیت

صوفیہ کے نزدیک توحید کی بہت اہمیت ہے بلکہ تمام اعمال کا مدار ہی توحید پر ہے۔ امام قشیری نے لکھا ہے: "اس جماعت کے جس قدر شیوخ گذرے ہیں انہوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی۔۔۔ اور ان قواعد کی پیروی کی ہے جن پر انہوں نے سلف صالحین اور دیگر اہل سنت کو پایا۔ یعنی ایسی توحید جس پر نہ فرقہ ممثلہ کی تمثیل کا اثر ہے اور نہ معطلہ کی تعطیل کا، انہوں نے قدیم کے حق کو پہچانا اور انہیں یہ بات تحقیقی طور پر معلوم تھی کہ موجود کی کیا صفتیں ہیں اور معدوم کی کیا۔ (۶۱)

توحید کی اہمیت اور اس کے صحیح تصور کے بارے میں شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں:

"خداوند تعالیٰ کی معرفت کی صحت کے سلسلے میں سب سے اہم اور بنیادی چیز اس کی توحید کا صحیح علم اور تصور ہے۔ صحت عمل اور تقرب الی اللہ کی راہ میں جو دوسری شئی بندے کی راہ میں رکاوٹ بن کر حائل ہو جاتی ہے وہ خدا کی توحید ہی کے بارے میں تصور کی خرابی ہے۔ جب تک اس کا عقیدہ توحید کامل نہ ہو گا اس کے عمل میں کبھی باقی رہے گی۔ توحید کا پہلا قدم خدا کے ساتھ ہر حیثیت سے اور زندگی کے ہر گوشہ میں ہر شرک کی نفی کرتا ہے۔ محدثات (دنیا و مافیہا) اور ان کی تمام حرکات زبان حال سے توحید کی یہ ناقابل تردید شہادت دے رہے ہیں کہ ان سب کا خالق اور فرمانروا تو بس ایک خدا ہے۔ پھر اس سے موٹی بات کیا ہو گی کہ جب اللہ تعالیٰ کو انسان اور ساری کائنات کو نیست سے ہست کرنے میں کسی شریک یا کسی دوسرے کی مدد کی ضرورت لاحق نہیں ہوئی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کی پرورش اور فرمانروائی کے لئے وہ کسی دوسرے کا محتاج ہو یا اس کی شراکت کو برداشت کرے۔ اللہ تعالیٰ نے خود بار بار ارشاد فرمایا ہے کہ

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ (البقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ: تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔

نیز فرمایا ہے:

إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ ط (الصافات: ۴)

ترجمہ: حقیقت میں تمہارا خدا ایک ہی ہے۔

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ع (الاخلاص: ۱)

ترجمہ: (اے محمدؐ) کہہ دیجئے کہ اللہ ایک ہی ہے۔

وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ (النحل: ۵۱)

ترجمہ: دو خدا نہ بنو۔ خدا تو بس ایک ہی ہے۔

چنانچہ لا الہ الا اللہ پر ایمان ہی اسلام کی جز ہے۔ (۶۲)

توحید کے معنی و مفہوم

توحید کی لغوی تحقیق و تشریح کرتے ہوئے امام قشیری نے لکھا ہے کہ لغت میں احد کی اصل وحد ہے، کہا جاتا ہے اجل وحد۔ وحد بفتح الحاء و سکونہا و وحید ایضاً۔۔۔ اس میں واؤ کو الف سے بدل دیا گیا ہے۔ اس طرح وحد تعلیل ہو کر احد ہو گیا اور احد سے واحد بنا۔ واحد وہ ہے جس کی تقسیم نہ کی جا سکے اور نہ ہی اس سے استثناء کیا جا سکے۔ (۶۳)

رسالہ قشیریہ میں لکھا ہے کہ یہ حکم لگانا کہ اللہ ایک ہے توحید ہے۔ نیز یہ جاننا کہ کوئی چیز ایک ہے یہ یعنی توحید ہے۔ چنانچہ عربی کا محاورہ ”وحدتہ“ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو صفت وحدانیت کے ساتھ موصوف کرنا ہو۔ جیسے بیچ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کو صفت شجاعت سے موصوف کرنا ہو۔ (۶۴)

صوفیہ کی اصطلاح میں توحید ”اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہر حیثیت سے اور زندگی کے ہر گوشے میں ہر قسم کے شریک کی نفی کرنا ہے۔ (۶۵) بعض اہل علم کا قول ہے کہ واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس ذات میں ”وضع و رضع“ (۶۶) نہ پایا جائے۔ (۶۷) یعنی اس کی ذات میں کسی بیشی کا تصور ممکن نہ ہو۔ بعض کا قول ہے کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی ہستی ہے جو نہ تو تقسیم ہو سکتی ہے اور نہ اس کی ذات کی کوئی تمثیل ہو سکتی ہے اور نہ صفات کی۔ اور نہ ہی اس کے افعال و مصنوعات میں کوئی اس کا شریک ہے۔ (۶۸)

توحید کے تصور کے بارے میں صوفیہ کا خیال ہے کہ ان کا تصور توحید ہی صحیح اور خالص ہے۔ اس میں نہ تو فرقہ تمثیلیہ کی طرح حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی چیز سے تشبیہ دی گئی ہے اور نہ ہی فرقہ معلطہ کی طرح اس کی ہستی کے بارے میں تعطل کا تصور پایا جاتا ہے۔ صوفیہ کا خیال ہے کہ توحید ————— بیان کی چیز ہے۔ انہوں نے معدوم و موجود کی صفات کو تحقیق کے ذریعہ معلوم کیا ہے اور تحقیقی دلائل ہی سے توحید کو مانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ توحید کے سلسلہ میں صوفیہ کے یہاں تقلید درست نہیں ہے۔ بلکہ توحید حقیقی وہی ہے جو دلائل و براہین سے مستحکم ہو۔ ابو محمد الحریری (۶۹) لکھتے ہیں کہ جس شخص کو توحید میں سے کسی مشاہدہ کے بغیر علم توحید حاصل ہوا ہو وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا گرے۔ (۷۰) صوفیہ توحید باری تعالیٰ کے سلسلہ میں اس آیت کو پیش کرتے ہیں:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ (آل عمران ۱۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے شیخ ابوالنصر سراج (۷۱) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید پر خلق سے پہلے گواہی دی گویا من حیث الحق توحید کی حقیقت وہی ہے جس پر اللہ نے خود خلق سے پہلے گواہی دی اور من

جیٹ الحق اس کی حقیقت وہی ہے جو انہوں نے حقیقت و وجد کے اعتبار سے اس قدر پائی جس قدر اللہ نے اس کے لئے مقرر کی تھی۔ اور وہ لوگ صرف ملائکہ اور اہل علم ہی ہیں۔ البتہ بطریق افراد توحید میں سب مسلمان برابر ہیں۔ (۷۲)

توحید الہی

جب لفظ توحید اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی عام توحید سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے ایک ایک جزء کی تشریح کی ہے۔ ان کی تشریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یکتا اور تنہا ہے نہ اس کا کوئی مثل ہے، نہ شریک ہے، نہ اس کی ابتدا ہے، نہ انتہا ہے، نہ وہ کسی کا محتاج ہے نہ اسے کسی کے مشورہ کی ضرورت ہے۔ وہ بولتا ہے لیکن زبان و الفاظ کا محتاج نہیں۔ اس کا علم ہر شئی کو محیط ہے۔ اس کا علم قرطاس و قلم کا محتاج نہیں۔ اس کی صفات اس کی اپنی ہیں۔ وہ خارجی یا زائد برذات نہیں ہیں۔ بلکہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی صفات کو انسانوں کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ وغیرہ۔ امام قشیری نے لکھا ہے۔

مشائخ صوفیہ کے متفرق کلام اور تصنیفات سے توحید کے بارے میں ان کے یہ خیالات معلوم ہوتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ موجود ہے۔ قدیم اور ایک ہے، حکیم و قدیر ہے، علیم و غالب ہے، رحیم ہے، مرید ہے، سمیع ہے، عظیم و اعلیٰ ہے، متکلم و بصیر ہے، متکبر و قادر ہے، حی القیوم ہے، احد الصمد ہے۔ اللہ تعالیٰ علم کے ساتھ علم رکھتا ہے۔ قدرت کے ساتھ قدرت رکھتا ہے، ارادہ کے ساتھ ارادہ رکھتا ہے، کان سے سنتا ہے، آنکھ سے دیکھتا ہے، کلام سے بولتا ہے، زندگی سے زندہ ہے، اس کے دو ہاتھ ہیں۔ یہ دو ہاتھ اس کی دو صفتیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ وہ جمیل ہے۔ اس کی یہ صفتیں اس کی ذاتی ہیں۔ نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ صفات بعینہ خدا ہیں اور نہ ہی یہ اس کی غیر ہیں۔ یہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی ذات یکتا ہے۔ وہ کسی کے مشابہ نہیں۔ وہ نہ جسم ہے، نہ جوہر، نہ عرض۔ اس کی صفات بھی اعراض نہیں ہیں۔ کوئی خیال و تصور اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی عقل اس کا اندازہ کر سکتی ہے، نہ اس کی کوئی جہت ہے نہ جگہ اس پر وقت اور زمان کا گذر نہیں ہوتا۔ اس کی صفات میں کمی اور زیادتی نہیں ہوتی، اس کی نہ کوئی ہیئت ہے نہ قد ہے، نہ کوئی چیز اس پر طاری ہوتی ہے، وہ کون و فساد سے پاک ہے۔ اسے کسی کی مدد یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ کوئی چیز اس کی قدرت سے باہر نہیں۔ اس کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ کائنات کی کوئی چیز اس کے احاطہ علم کے باہر نہیں۔ وہ جو چاہے اور جس طرح چاہے کرتا ہے، اس کے کسی فعل پر کوئی ملامت گر نہیں۔ اس کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کہاں ہے؟ کس جگہ اور کیسا ہے؟ اس کے وجود کی ابتداء کے متعلق بھی ہم سوال نہیں کر سکتے اور نہ یہ کہ وہ کب ہوا اور کب تک رہے گا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے جو کام کیا وہ کیوں کیا؟ اس کے افعال کی کوئی علت نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی ماہیت متعین کی جاسکتی ہے نہ جنس۔ اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا، وہ سب کو دیکھتا ہے۔ وہ بغیر ہاتھ لگائے اور بلا مشق و ممارست کے کام کرتا ہے۔ اچھے نام اور صفات اسی کو سزاوار ہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ بندے اس کے حکم کے سامنے عاجز ہیں۔ اس کی حکومت کے اندر وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور اس کے اندر وہی امور حاصل ہو سکتے ہیں جو اس نے تقدیر میں لکھے ہیں۔ وہ جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو صرف

”کن“ کہہ دیتا ہے اور وہ کام ہو جاتا ہے۔ انسان کے تمام اعمال و افعال خواہ اچھے ہوں یا برے سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ (۷۳)

تاج الاسلام ابو بکر کلاباذی نے اپنی کتاب ”العرف لمذہب اہل التصوف“ جو مشائخ صوفیہ کے افکار و خیالات کا بہترین مجموعہ ہے اس میں توحید کے ذیل میں لکھا ہے:

”تمام صوفیہ کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، احد ہے، فرد ہے، صمد ہے، قدیم، عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، جواد، رؤف، متکبر، جبار، باقی و دائم، الہ، الاسید، مالک، رب، رحمن، رحیم، مرید، حکیم، متکلم، خالق، رازق وغیرہ ان تمام صفات سے متصف ہے۔ جن سے اس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔ وہ ان تمام ناموں سے موسوم ہے جن سے اس نے اپنے آپ کو موسوم کیا ہے۔ وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ قدیم ہے اور مخلوقات کی ان تمام صفات سے بے نیاز ہے جو مخلوق کے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ ہر قسم کے محدثات کے پہلے سے موجود ہے۔ اس کے سوانہ کوئی قدیم ہے نہ معبود۔

وہ نہ جسم ہے، نہ صورت ہے، نہ اس کی کوئی مخصوص شکل ہے، نہ جوہر ہے نہ عرض ہے، نہ اس کے لئے اجتماع ہے نہ افتراق، نہ وہ متحرک ہے اور نہ ساکن، نہ وہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ۔ نہ اس کے ٹکڑے ہیں نہ جھے۔ نہ اعضاء و جوارح، نہ وہ جہت ہے اور نہ مکان، نہ اس پر محدثات کا گذر ہوتا ہے نہ اس پر نیند طاری ہوتی ہے۔ نہ اس پر اوقات گذرتے ہیں، نہ اس کو اشارہ سے مشخص کیا جاسکتا ہے۔ نہ وہ زمان میں ہے نہ مکان میں۔ نہ اس کے لئے خلوت ہے نہ جلوت۔ نہ افکار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں نہ کوئی پردہ اس کو چھپا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے متنی (کب) تو اس کی ذات وقت پر مقدم ہے اور اگر کوئی کہے قبل (پہلے) تو قبل اس کے بعد ہے۔ اور اگر کوئی کہے ہو (وہ) تو وہ اور وہ اس کی تخلیق ہیں اور اگر کوئی کہے وہ کہاں ہے تو اس کا وجود مکان پر مقدم ہے۔

صوفیہ کا اتفاق ہے کہ کوئی آنکھ اس کو دیکھ نہیں سکتی۔ نہ خیال اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔ نہ اس کے اوصاف تبدیل ہوتے ہیں۔ نہ اس کے اسماء تبدیل ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے اور ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ وہ اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے، باطن ہے۔ وہ ہر چیز کا جاننے والا ہے، کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے۔ (۷۴)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری (۷۵) فرماتے ہیں:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آل عمران: ۱۸)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ گواہ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے۔

توحید اللہ تعالیٰ کو حادث سے منزہ کرنے کا نام ہے (۷۶)

لام قشیری اور شیخ ابو بکر کلاباذی کے اوپر مذکور دو اقتباسات سے توحید کے سلسلے میں صوفیہ کے مجموعی خیالات کا علم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ افکار ہیں جن پر تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ صوفیہ کرام میں سے ہر ایک نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی مختلف انداز میں تعبیر کی ہے۔ اس سے صوفیہ کے تصور توحید کی مزید توثیق

ہوتی ہے۔ کچھ صوفیہ کے خیالات درج ذیل ہیں:

شبلی فرماتے ہیں: ”خدائے وحدہ لاشریک ہر قسم کی حدود یعنی جہات اور حروف یعنی اصوات سے پہلے واحد ہے۔ (۷۷)“

ابوالنصر السراج فرماتے ہیں کہ وہ عزت، قدرت، سلطان، عظمت میں منفرد ہے۔ وہ حی اور دائم ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الشوریٰ: ۱۱)

بغیر کیفیت اور بغیر تشبیہ کے، نہ اس کے اضداد ہیں اور نہ انداد (۷۸) (کتاب الجمع ص ۱-۴۰)

شیخ جنید فرماتے ہیں: توحید حادث سے قدیم کو جدا کرنے کا نام ہے۔ (۷۹) ایک اور موقع پر فرمایا: کمال احدیت کے ساتھ اس کی وحدانیت کو حق جان کر اللہ کو ایک فرد یکتا جاننا۔ وہ ایسا منفرد ہے جس نے کسی کو جانا اور نہ اسے کسی نے جانا۔ اس کا نہ کوئی مد مقابل ہے، نہ کوئی مثل اور نہ کوئی ہم شبیہ۔ بغیر اس کے کہ اس کی کوئی تشبیہ یا کیفیت یا صورت یا مثال بیان کی جائے۔ کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ (۸۰)

شیخ ذوالنون مصری (۸۱) فرماتے ہیں کہ ”توحید یہ ہے کہ تو جان لے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام اشیاء میں جاری ہے۔ مگر یہ قدرت ان اشیاء کے ساتھ نہیں ملتی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو بغیر تگ و دو کے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اشیاء کو پیدا کرنا ہر شئی کی علت ہے۔ مگر اللہ کی صفت کی کوئی علت نہیں۔ خواہ بلند آسمان ہوں، خواہ زیر زمین۔ اللہ کے سوا کوئی بھی اس کا مدبر نہیں۔ اور یہ کہ ہر چیز جس کی صورت و ہم میں آ رہی ہے اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔ (۸۲)

ابوعلی رودباری (۸۳) فرماتے ہیں کہ توحید یہ ہے کہ دل مضبوطی کے ساتھ اس عقیدے پر جمار ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال سے معطل نہیں ہے اور نہ ہی وہ کسی چیز سے مشابہت رکھتا ہے۔ نیز توحید صرف ایک جملے میں آ جاتی ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو ہمارے دہموں اور فکروں میں متصور ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: نہیں ہے کوئی چیز اس کی مثل اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ (۸۴)

منصور حلاج (۸۵) کہتے ہیں: توحید کی راہ کا پہلا قدم تفرید ہے۔ (۸۶) ایک موقع پر حلاج نے فرمایا کہ حق وہ ہے جو سب کی علت ہے مگر اس کی کوئی علت نہیں۔ (۸۷)

سہل بن عبد اللہ تسری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات علم سے موصوف ہے اس کی ذات کو کوئی اس طرح نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس کا احاطہ کر لے اور نہ کوئی اسے اس دنیا میں دیکھ سکتا ہے۔ اس کی ذات بغیر حد، بغیر احاطہ اور بغیر حلول کے حقائق ایمان کے اندر موجود ہے۔ قیامت کے دن مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کو اپنے ملک اور قدرت میں ظاہری طور پر دیکھیں گی۔ مخلوق اس کی ذات کی حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی نشانیوں کے ساتھ اپنی ذات کا پتہ بتا دیا ہے۔ چنانچہ دل اسے پہچانتے ہیں اور عقلیں اس کا لوراک نہیں کر سکتیں۔ مومنین اسے اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ مگر نہ تو اس کی ذات کا احاطہ کر سکیں گے اور نہ اس کی انتہاء کو پا سکیں گے۔ (۸۸)

ابن عطا (۸۹) فرماتے ہیں کہ حقیقی توحید کی علامت یہ ہے کہ بندہ توحید کو بھول جائے۔ اس طرح کہ دل میں صرف خدا کا تصور ہو۔ (۹۰) (یعنی توحید کا بھی خیال نہ ہو)۔ شیخ مجدد (۹۱) فرماتے ہیں کہ توحید مادون اوسبحانہ و تعالیٰ (جو کچھ اللہ تعالیٰ کے سوا ہے) سے دل کے مکمل خالی کرنے کا نام ہے۔ اگر مادون اللہ کا ذرا سا بھی حصہ انسان میں ہو گا تو اسے توحید حاصل نہیں ہے۔ (۹۲)

ایک بار شیخ جنید سے توحید کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا یہاں آ کر تمام ظاہری علامات مٹ جاتی ہیں اور تمام علوم یہاں آ کر جمع ہو جاتے ہیں، مگر پھر بھی اللہ تعالیٰ وہی کا وہی ہوتا ہے جو ازل میں تھا۔ (۹۳)

مذکورہ بالا اقوال و اقتباسات سے صوفیہ کا تصور توحید بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے۔ ان میں صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کے سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان سب میں بنیادی تصور وہی ہے جو تاج الاسلام ابو بکر کلاباذی نے اپنی کتاب التصوف لمذہب اہل التصوف میں اور امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری نے اپنے الرسائل میں صوفیہ کے افکار کے خلاصہ کے بطور درج کیا ہے۔

توحید کی اقسام

صوفیہ کرام نے توحید کی وضاحت پر بہت زور دیا ہے اور توحید کے مفہوم کو مزید واضح کرنے کے لئے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی تقسیمات بھی کی ہیں۔ توحید کی تقسیم دراصل توحید میں یکسوئی اور استغراق کی وجہ سے صوفیہ نے کی ہے۔ ان کے مطابق بسا اوقات ایک عام آدمی کے ایمان اور ایک صوفی کے ایمان میں فرق ہوتا ہے۔ اور اس فرق کی وجہ سے دونوں کے ایمان کا معیار الگ ہو گیا اور اسی وجہ سے توحید کے تصور میں بھی فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

صوفیہ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ عقل مخلوق ہے اور مخلوق، مخلوق کا تو ادراک کر سکتی ہے جو حادث ہے، لیکن خالق جو قدیم ہے اس کا ادراک مخلوق کیسے کر سکتی ہے۔ (۹۴) اس بنیاد پر صوفیہ کے اس گروہ نے توحید کی معرفت کی بنیاد قلب کے مشاہدہ پر رکھی ہے۔ اس مشاہدہ میں جتنی ترقی ہوتی ہے توحید کے بارے میں مشاہدہ کا تصور اسی اعتبار سے تبدیل ہوتا جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ صوفیہ نے توحید کی اقسام بھی بیان کی ہیں۔

اجلہ صوفیہ نے توحید کی جو اقسام بیان کی ہیں وہ صرف ذوقی ہیں۔ بطور مثال چند تقسیمات درج ذیل ہیں:

شیخ ابونصر سراج فرماتے ہیں کہ یوسف بن حسین (۹۵) نے توحید کے سلسلے میں تین جوابات دیئے۔ ایک توحید عام ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ضد، مثل، شبیہ اور ہم شکل کو دیکھنے کی نفی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کو وحدانیت کے ساتھ منفرد جاننا۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ پسندیدہ چیز کی رغبت اور ناپسندیدہ چیز کے خوف کے ٹکروں کے باوجود سکون حاصل ہو۔ اس طرح کہ حقیقی اقرار کے باقی رہتے ہوئے حقیقت تصدیق جاتی رہے۔ حقیقت تصدیق کے جلتے رہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر حقیقت تصدیق قائم رہ جائے تو پھر رغبت و رعبت کے ٹکروں سے سکون حاصل ہو گا۔

اور دوسرا جواب اہل حقائق کی توحید کے متعلق ہے۔ جہاں تک اس کا ظاہر کے ساتھ ہے تو وہ یہ ہے کہ اسباب و اشیاء کو دیکھنے کی نفی کرتے ہوئے وحدانیت کا اقرار ہو۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کو ظاہر و باطن میں قائم رکھا جائے۔ رغبت و رہبت کے ٹکراؤ کو زائل کر دیا جائے۔ مگر ساتھ ساتھ شواہد حق کو برقرار رکھا جائے اور شواہد و دعوت و استجابات بھی قائم رہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ رغبت و رہبت کے ٹکراؤ کے ازالہ سے کیا مراد ہے۔ حالانکہ رغبت و رہبت دونوں درست اور حق ہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دونوں درست اور دونوں اپنی اپنی جگہ جیسا کہ ہیں۔ مگر ان پر وحدانیت کا اس طرح غلبہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کا ستاروں کی روشنی پر۔ حالانکہ ستارے اپنی جگہ موجود ہوتے ہیں۔

تیسرا جواب خاص لوگوں کی توحید کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ اپنے سر، وجد اور قلب کی کیفیت کے ساتھ یوں ہو جیسے وہ اللہ کے حضور میں کھڑا ہو۔ اور اس پر اس کی تقدیر کی گردشیں چل رہی ہوں اور اس کی قدرت کے احکام اس کی توحید کے سمندر میں یوں جاری ہوں کہ وہ اپنے نفس سے فنا ہو جائے۔ اس کے حواس جاتے رہیں۔ اور جس مقصد کے لئے اسے پیدا کیا گیا ہے حق تعالیٰ اس کی نگرانی کر رہے ہوں اور وہ ایسا ہو جائے کہ جیسا وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا۔ (۹۶)

امام ابوالقاسم قشیری فرماتے ہیں کہ توحید کی تین اقسام ہیں۔ (۱) توحید الحق ملحق، یعنی اللہ تعالیٰ کو واحد جاننا اور اوروں کو بتلانا کہ وہ واحد ہے۔ (۲) حق سبحانہ کا مخلوق کو توحید کی طرف نسبت دینا، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ اس کا فلاں بندہ مواحد ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بندے کی توحید کا خالق ہے۔ (۳) توحید المخلوق للملحق سبحانہ، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو اس بات کا علم ہے کہ اللہ ایک ہے اور بندے کا حکم لگانا اور بتلانا کہ اللہ ایک ہے۔ (۹۷)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے بھی توحید کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ پہلی قسم توحید عوام عامہ ہے۔ یعنی وہ توحید جو مشاہدہ سے ثابت ہو۔ دوسری توحید توحید خواص ہے، یعنی وہ توحید جو حقائق سے ثابت ہو۔ تیسری قسم توحید قائم بالقدم ہے اور وہ خواص الخواص کی توحید ہے۔ (۹۸)

توحید کی ان تینوں اقسام کی مزید تشریح اس طرح کی ہے کہ توحید اول یہ گواہی دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ تنہا ہے کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ احد ہے، صمد ہے، نہ اس کو کسی نے جنا ہے اور نہ اس نے کسی کو جنا ہے اور نہ ہی کوئی اس کا ہمسر ہے۔ یہ ظاہری اور جلی توحید ہے۔ اس کے ذریعہ شرک اعظم کی نفی ہوتی ہے۔ اس پر قبلہ کی اساس قائم ہے اور اسی کی وجہ سے ذمہ (معرفت) واجب ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے خوں اور مال کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے دارالاسلام اور دارالکفر میں تفریق ہوتی ہے۔ یہ توحید عوام ہے۔ اس کی بنا کائناتی شواہد اور نبی کی تعلیم پر ہے۔

دوسری توحید وہ ہے جو حقائق سے ثابت ہو۔ یہ توحید خاصہ ہے۔ یہ ظاہری اسباب کا اسقاط اور عقلی تنازعات اور شواہد سے بلند ہونے کا نام ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ توحید میں دلیل کی حاجت باقی نہ رہے توکل میں

سبب کی حاجت نہ رہے۔ اور نجات کے لئے وسیلہ کی ضرورت نہ رہے۔۔۔ یہ خواص کی توحید ہے۔
توحید کی تیسری قسم وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ خاص کر رکھا ہے۔ اس نے اپنے کچھ منتخب بندوں کو اس کا اشارہ دیا ہے لیکن ان کو بھی اس کے بیان کرنے کی سکت نہیں دی۔ (اس کی تعریف سے گونگا کر دیا) اور اس کے اظہار و افشاء سے روک دیا ہے۔ وہ اس کے سلسلے میں جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ توحید حدوث کے اسقاط کرنے اور قدیم ہونے کے ثابت کرنے کا نام ہے۔ لیکن یہ اشارہ اس توحید میں محض ایک علت ہے۔ (اصل توحید نہیں)۔ چونکہ اس کے اسقاط کے بغیر وہ توحید ثابت ہی نہیں ہوتی۔ صوفیہ نے اس کی وضاحت کرنے کی کوشش میں فضول ابواب قائم کئے ہیں۔ لیکن ان سے بجائے واضح ہونے کے اور الجھ گئی ہے۔۔۔ مجھ سے ایک مرتبہ کسی سائل نے اس توحید کے بارے میں پوچھا تو میں نے ان اشعار میں جواب دیا:

ما وحد الواحد من واحد از کل من وحدہ جاحد

توحیدہ ایاہ توحیدہ و مفت من یعتہ لاحد (۹۹)

ترجمہ: (۱) واحد کو واحد میں سے واحد نہیں کیا جاسکتا۔ (ایک تو ایک ہے اس میں سے ایک کو علیحدہ کرنا کیسے ممکن ہے)۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ منکر ہے۔

(۲) جو اپنے بارے میں بتا رہا ہو اس کی توحید ایسی عبارت ہے جس کو "ایک" نے باطل کر دیا ہے۔

(۳) اس کا دین توحید بتاتا ہی توحید ہے اور جو اس توحید کی تعریف کرنا چاہے اس کی کوئی حد نہیں ہے۔

شیخ علی ہجویری توحید کی تقسیم کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"توحید کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک توحید خدا کی خدا کے لئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اپنی خدائی

میں کسی دوسرے کی کسی نوع کی کوئی شرکت تسلیم نہیں کرتا اور نہ کسی کو اس میں کسی طرح کی دخل اندازی کا

مجاز گردانتا ہے۔ (۲) دوسرے توحید خدا کی مخلوق کے لئے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ اس بات کو

بھی برداشت نہیں فرماتا کہ مخلوق میں سے بھی کوئی اس کے سوا کسی اور کو خدا یا اس کی خدائی میں کسی نوع کا

شریک مانے یا اپنے طرز عمل سے کسی کو ایسا تسلیم کرے۔ (۳) تیسرے توحید مخلوق کی خدا کے لئے۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ خدا کی سب مخلوق اس کے لئے یکساں ہے۔ اس کا اپنی مخلوق میں سے کسی کے ساتھ کوئی ایسا

رشتہ نہیں ہے جو دوسروں سے نہ ہو۔ ہر شخص، ہر وقت یکساں اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے یہاں کوئی

حاجب و دربان نہیں ہے۔ (۱۰۰)

لام قشیری لکھتے ہیں کہ توحید کی تین قسمیں ہیں: (۱) توحید الحق سبحانہ و تعالیٰ لنفسہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا

اپنے بارے میں واحد ہونے کا علم اور اس علم کی خبر۔ (۲) توحید العبد للحق۔ اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ (۳) اور

توحید الحق للعبد۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا بندے کو توحید عطا کرنا اور اس کو اس کی توفیق کرنا۔ (۱۰۱)

اسکے علاوہ بھی صوفیہ نے مختلف انداز سے توحید کی تقسیمات کی ہیں:

توحید کی اشاراتی تشریح

توحید کی تشریح میں صوفیہ کرام نے بسا اوقات ایک مخصوص قسم کی اشاراتی زبان استعمال کی ہے۔ اس

زبان کی حقیقت کے بارے میں کچھ کہنا تو مشکل ہے چونکہ صوفیہ کرام اس قسم کے جملے مخصوص کیفیات سے دوچار ہونے کے بعد فرماتے تھے اور ان کی نظروں میں وہی کیفیت موجود رہتی ہے۔ اس لئے جب تک وہی کیفیت سامنے نہ ہو ان کی تفہیم مشکل ہی ہو گی۔ بالفاظ دیگر صوفیہ کرام کا یہ کلام ان کے تجربات کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ تجربات اس عالم سے متعلق نہیں ہوتے اس لئے اس دنیا کی زبان یا موجودات کے ذریعہ ان کی وضاحت یا تشریح ممکن نہیں۔

یہ تجربات اتنے مشکل اور مافوق الفطری ہوتے ہیں کہ اس دنیا کی زبان میں ان کا اظہار کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا۔ ان کی جو بھی تشریح کی جائے گی وہ لامحالہ غلط ہو گی۔ چنانچہ امام غزالی (۱۰۲) نے لکھا ہے:

”پھر سالک مزید ترقی کرتا ہے تو اس کو ایسے مناظر اور مثالیں نظر آنے لگتی ہیں کہ ان کے بیان سے نطق (کلام) عاجز ہو جاتا ہے۔ ان کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو ہر حال میں اس کے اظہار میں غلطی ہو گی۔ (۱۰۳)

شیخ ابوالنصر السراج نے اس اشاراتی زبان کے بعض جملے نقل کر کے ان کی حتی الوسع تشریح کرنے کی سعی کی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ لسان الواحدین ہے اور اس کے اشارات کا سمجھنا عام انسانی فہم سے بعید ہے۔ (۱۰۴) ذیل میں ان میں سے کچھ اقتباسات دئے جاتے ہیں۔

رویم بن احمد بن یزید بغدادی (۱۰۵) سے جب توحید کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا:

”توحید بشری آثار کا محو ہو جانا اور خالص الوہیت کا باقی رہ جانا ہے۔ آثار بشریت سے ان کی مراد نفس کے اخلاق کو بدلنا ہے۔ کیونکہ نفس اپنے افعال کو دیکھ کر ربوبیت کا دعویٰ کرنے لگ جاتا ہے۔ مثلاً بندے کا ”میں“ کہنا جبکہ ”میں“ کہنا تو صرف اللہ کا حق ہے۔ اس لئے کہ ”انانیت“ تو اللہ عزوجل کے لئے مخصوص ہے۔ محو آثار بشریت کے ہی معنی ہیں اور تجرد الوہیت کے معنی ہیں خدا کے قدیم کو محدثات سے الگ جاننا۔

ایک اور صوفی کا قول ہے: توحید کے ذریعہ سے توحید کے سوا سب کچھ بھول جانا توحید ہے۔ اس کی مراد یہ ہے کہ جہاں تک حقیقت کا حکم واجب قرار دیتا ہے۔ کہا، حق کے سوا ہر چیز کے فنا ہونے کی وجہ سے حق کا باقی رہنا وحدانیت ہے۔ فنا سے مراد ایسی فنا ہے جو حقیقت کے حکم کو واجب قرار دے۔

یوں بھی کہا گیا ہے۔ وحدانیت یہ ہے کہ حق تعالیٰ قائم رہے اور اس کے سوا سب کچھ فنا ہو جائے۔ فنا سے یہاں مراد یہ ہے کہ بندہ اللہ کا دائمی ذکر اور تعظیم کرتے ہوئے اپنے نفس اور دل سے فنا ہو چکا ہو۔

ایک اور قول ہے۔ اللہ کی توحید میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں۔ اللہ کے سوا کوئی اور اللہ کو واحد بیان ہی نہیں کر سکتا۔ لہذا توحید خاص اللہ کے لئے ہے اور مخلوق تو محض طفیلی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کی وضاحت (نیز یہ کہ جس بات کی طرف ان لوگوں نے اشارہ کیا ہے۔ اللہ بہتر جانتا ہے)۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے۔

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا ۖ بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ (آل عمران ۱۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی گواہی سے پہلے ہی اپنی وحدانیت کی گواہی دیدی ہے۔ لہذا جہاں تک حق تعالیٰ کا تعلق ہے، توحید کی حقیقت وہی ہے جس کی گواہی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق مخلوق سے پہلے دی اور جہاں تک مخلوق کا تعلق ہے، انہوں نے بھی درحقیقت اپنے وجدان کے مطابق جس قدر وجدان اللہ نے انہیں دے دیا گواہی دی ہے۔ اب رہا اقرار کے طور پر تو اس میں تمام اہل قبلہ برابر ہیں۔ مگر اعتماد تو اس پر ہے جو دل میں ہو نہ کہ جو زبان پر ہو۔ چنانچہ شبلیؒ فرماتے ہیں جس شخص نے اپنے ذہن میں توحید کا تصور کیا۔

معانی کا مشاہدہ کیا اور اس نے ناموں کو ثابت کیا اور صفات کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اللہ کے لئے نعت (صفت) کا ہونا لازم قرار دیا۔ اس نے توحید کی بو بھی نہیں سونگھی۔ اور جس نے ان تمام چیزوں کو ثابت بھی کیا اور ان سب کی نفی بھی کی۔ تو وہ شخص حکم اور اسم کے طور پر موحد کہلائے گا نہ کہ حقیقت اور وجد کے اعتبار سے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ صفات اور نعوت کو اس طریقہ سے ثابت کرتا ہے جس طرح یہ اسے دکھائی دیں اور وہ انہیں اور اک احاطہ اور توہم کے طور پر ثابت نہیں کرتا۔

ابوسعید احمد بن عیسیٰ خراز (۱۰۶) فرماتے ہیں: توحید کی پہلی علامت یہ ہے کہ بندہ ہر چیز سے بے تعلق ہو جائے اور تمام اشیاء کو اپنے مالک کی طرف لوٹا دے تاکہ متولی متولی (حنی یکون المتولی بالمتولی ناظرًا) ہی کے ذریعہ سے اشیاء کو دیکھے جو ان کا انتظام کرتا ہو اور ان پر قدرت رکھتا ہو۔ اس کے بعد اللہ انہیں ان کے نفسوں میں ان کے نفسوں سے بھی پوشیدہ کر دیتا ہے اور ان کے نفسوں کو ان کے نفسوں کے اندر ہی مار ڈالتا ہے۔ اور اپنی ذات کے لئے انہیں مخصوص کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ توحید دائمی طور پر ظاہر ہو۔ توحید کے اندر داخل ہونے کی یہ پہلی منزل ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے اشیاء کی یاد اس کے دل سے فنا ہو جائے اور اللہ کی یاد اس کے دل پر غالب آ جائے اور اس طرح اللہ کی یاد کی وجہ سے اشیاء کی یاد اس کے دل سے جاتی رہے اور ہر چیز سے اس کے نکل آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کرے اور نہ یہ کہے فلاں بات پر مجھے قدرت حاصل ہے اور خیال کرے کہ تمام اشیاء کی بقاء درحقیقت اللہ ہی کی وجہ سے ہے ان کی وجہ سے نہیں۔

اور اس کے قول ”حتی یکون المتولی بالمتولی ناظرًا الی الاشیاء قائمًا بہا“ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ان تمام کا والی ہے اور اس قول کا اشارہ ان حقائق توحید کی طرف ہے جو اس پر غالب آ جاتے ہیں تاکہ وہ ان اشیاء کو قائم بذات اللہ سمجھے۔ قائم بالذات نہ سمجھے۔

اور ”متمکنًا فیہا“ کہنے سے مراد یہ ہے کہ اشیاء کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے ”تکوین“ اس پر جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا قیام ہی اللہ کی ذات کے ساتھ ہے۔ پھر ”نحفہم فی انفسہم من انفسہم وبمیت انفسہم فی انفسہم کا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ تو کسی چیز کو محسوس کرتے ہیں اور نہ اپنی کسی حرکت کو خولہ ظاہری ہو خولہ باطنی جس کی طرف درحقیقت اشارہ کیا جاسکے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ وہ قدرت الہیہ کے غلبہ اور مشیت

ایزدی کے جاری ہونے کے تحت بالکل مٹ جاتی ہے اگرچہ یہ حرکات، حرکات کرنے والوں کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔

شبلیؒ نے کسی شخص سے کہا: ”کیا تجھے معلوم ہے کہ تیری توحید کیوں درست نہیں ہوتی۔ اس نے کہا: مجھے تو معلوم نہیں۔ اس پر شبلیؒ نے کہا: تمہاری توحید اس لئے درست نہیں ہوتی کہ تو یہ چاہتا ہے کہ تو بذات خود اسے حاصل کرے۔

شبلیؒ ہی نے یہ بھی فرمایا: توحید صرف اس شخص کی درست ہو سکتی ہے جس کا انکار بھی اثبات ہو۔ اس پر پوچھا گیا کہ اثبات کیا ہے؟ تو جواب دیا ”باءات“ کا ساقط ہو جانا، اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی موصد اپنی ذات کے اثبات سے انکار کرتا ہے۔ اثبات سے مراد یہ ہے کہ وہ ہر چیز میں درحقیقت اپنی ذات کو داخل کرے۔ مثلاً یہ کہ وہ کہے لی، لی، منی، الی، علی، فی اور غنی۔ لہذا وہ ان باءات کو ساقط کر دے گا اور اپنے دل سے ان کا انکار کرے گا۔ خولہ عادت کے مطابق یہ الفاظ اس کی زبان پر جاری ہی کیوں نہ ہوں۔

شبلیؒ نے ایک اور شخص سے کہا۔ کیا تیری توحید بشری توحید ہے یا الہی توحید ہے۔ اس نے پوچھا کیا ان دونوں میں کوئی فرق ہے۔ شبلیؒ نے جواب دیا۔ ہاں بشریت کی توحید سزا کے خوف کی وجہ سے ہوتی ہے اور الہی توحید تعظیم کی خاطر ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ بشری صفات میں عوض و معاوضہ کا مطالبہ پایا جاتا ہے اور بشر اپنے فعل کو دیکھ رہا ہوتا ہے اور غیر اللہ کو حاصل کرنے کا لالچ ہوتا ہے اور جو شخص اللہ کو اللہ کی تعظیم کی خاطر واحد جانتا ہے اور وہ شخص جو سزا کے خوف سے اللہ کو واحد جانتا ہے یکساں نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ عذاب الہی کا خوف بھی ایک درست حالت ہے۔

شبلیؒ فرماتے ہیں: جس شخص کو ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا تو پھر وہ علم توحید کے بھاری بوجھ اٹھانے کی وجہ سے ایک مچھر کو بھی اٹھانہ سکے گا۔ ایک اور مرتبہ فرمایا۔ جسے ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا وہ آسمانوں اور زمینوں کو اپنی آنکھوں کی ایک پلک پر اٹھا سکے گا۔ اس کا یہ مطلب ہے، جب وہ اپنے دل سے انوار توحید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا مشاہدہ کرے گا تو آسمان اور زمین اور تمام وہ اشیاء جنہیں اللہ نے پیدا کیا ہے۔ اس کی نگاہ میں حقیر ہوں گی۔ (۱۰۷)

صوفیہ کے مشکل جملوں میں ایک قسم شطیحات کی ہے۔ شطیحات میں بھی ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو ان کے تجربات کے بیان سے عبارت ہوتے ہیں۔ بعض صوفی مصنفین نے ان شطیحات کی بھی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے تاہم ان کے نقل کرنے کی خاص ضرورت نہیں ہے۔

توحید کی درجہ بندی

صوفیہ کرام نے انسانوں کے اعتبار سے توحید کی درجہ بندی کی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ تمام انسان مرتبہ میں برابر نہیں ہو سکتے نہ ہی ان کے ذوق و وجدان اور عقل و شعور کی صلاحیتیں ہی برابر ہو سکتی ہیں۔ اس لئے ان کے قبول حق کی استعداد بھی باہم متفاوت ہو گی۔ اور حق سے استفادہ کرنے کی صلاحیتیں بھی باہم مغائر

ہوں گی۔ مثلاً شب دیبجور کا نصف ہر انسان کے لئے یکساں آتا ہے لیکن ایک آدمی تو ان لمحات کو سرمایہ حیات سمجھ کر بارگاہ ایزدی میں سجدہ ریز ہوتا ہے اور اس کے دربار میں اپنے درجات بلند کرواتا ہے۔ ایک آدمی اس تارکی کا فائدہ اٹھا کر چوری کرتا ہے۔ ایک شہوات و لذات کے پیچھے دوڑ رہا ہوتا ہے۔ اس طرح سورج کی روشنی سب کے لئے یکساں ہے لیکن کوئی اس میں حصول علم کرتا ہے۔ کوئی طلب رزق کرتا ہے اور کوئی صرف برائیوں میں مصروف رہتا ہے۔

صلاحیتوں کے اس اختلاف کے پیش نظر صوفیہ نے توحید کے تین درجے قائم کئے ہیں۔

- ۱۔ توحید عام
- ۲۔ توحید اہل حقائق۔
- ۳۔ توحید خاص۔

۱۔ توحید عام

توحید عام یہ ہے کہ صرف وحدانیت باری تعالیٰ پیش نظر رہے، اضداد امثال اشکال اور انداد غائب ہو جائیں اس حالت میں کہ حقیقت تصدیق کے غائب ہونے اور حقیقت اقرار کے باقی رہنے کے ساتھ رغبت اور خوف سے سکون ملے۔ (۱۰۸)

۲۔ توحید اہل حقائق

اس کا مطلب یہ ہے کہ رویت اشباہ و اسباب کے غائب ہو جانے کے ساتھ اقرار وحدانیت ہو اور یہ اقرار اس طرح ہو کہ امر و نہی پر ظاہر و باطن میں عمل ہو اور قیام شواہد و استجابات کے ساتھ رغبت و خوف ماسوا کا ازالہ کیا جائے۔ (۱۰۹)

۳۔ توحید خاص

توحید خاص یہ ہے کہ بندہ اپنی حقیقت وجد اور قلب کے ساتھ اللہ عز و جل کے حضور میں اس طرح حاضر ہو کہ اس کے تصرفات و تدبیر اس پر جاری ہوں۔ یعنی بندہ اپنے نفس اور ہوس کو گم کر کے صرف ذات باری تعالیٰ کی توحید میں گم ہو جائے۔

توحید خاص کے بارے میں حضرت جنید بغدادی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ توحید خاص یہ ہے کہ بندہ ایک مردہ جسم کی طرح ہو اور اللہ تعالیٰ کے احکام اور اس کی تدبیروں کا تصرف اس میں جاری ہو۔ وحدۃ الوجودی صوفیہ نے توحید کے چار درجات بیان کئے ہیں:

- ۱۔ توحید ایمانی۔
- ۲۔ توحید علمی۔
- ۳۔ توحید حالی۔
- ۴۔ توحید الہی۔

توحید ایمانی

توحید ایمانی یہ ہے کہ بندہ الوہیت کے وصف کے تفرد کا اللہ اور حق تعالیٰ کی معبودیت کے استحقاق کا اور توحید یعنی یکتائی و یگانگت کا آیات قرآنی اور اخبار نبوی کے مطابق دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرے اور یہ توحید اس تصدیق کا نتیجہ ہے جو مخبر کی تصدیق اور خیر کے صدق کے اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے اور ظاہر علم سے متضاد ہوتی ہے۔ ظاہر علم سے علم کا وہ مرتبہ مراد ہے جو بغیر سلوک و تصوف اور ریاضت میں مشغولیت کے محض قرآن و سنت کے ظاہر سے حاصل ہو۔

توحید علمی

توحید علمی وہ ہے جو باطنی علم سے متضاد ہو اور باطنی علم کہتے ہیں، علم یقین کو۔ یہ علم کا دوسرا مرتبہ ہے جو صوفیہ کرام کے طریقے میں مشغولیت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ بندہ سلوک و تصوف کے طریق کی ابتدا میں یقین سے جانتا ہے کہ موجود حقیقی اور موثر مطلق سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی نہیں، اور تمام ذوات و صفات و افعال، اس کی ذات و صفات اور افعال کے سامنے ہیں، حقیقت اور ناچیز جانتا ہے۔ ہر ذات کو ذات مطلق کے نور سے منور اور روشن جانتا ہے اور ہر صفت کو نور مطلق کا عکس و پرتو خیال کرتا ہے۔ جہاں کہیں بھی علم کا کوئی ذرہ نظر آتا ہے یا قدرت، ارادہ، سمع و بصر کو پاتا ہے تو اس ذات الہی کے علم و قدرت، ارادہ، سمع و بصر کے آثار جانتا ہے۔

توحید کا یہ مرتبہ توحید کے خاص، اور اہل تصوف کے مراتب توحید کے اوائل میں سے ہے۔

توحید حالی

توحید کا وہ درجہ ہے کہ موحد کی ذات کے ساتھ حال توحید و صف لازم ہو جائے۔ وجود کی بیشتر اندھیریاں نور حید کے اشراق سے روشن، فانی اور مضحل ہو جائیں۔ یعنی جب حقیقت وحدت کی صبح نمودار ہوتی ہے تو اپنی روشنی سے تمام انوار کو پوشیدہ کر دیتی ہے اور اس مقام میں موحد کا وجود مشاہدہ جمال وجود واحد میں اس طرح مستغرق اور فانی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے سوائے ذات و صفات واحد کے شہود کی نگاہ میں اور کچھ نظر نہیں آتا، یہاں تک کہ اس توحید کو بھی وہ واحد کی صفت دیکھتا ہے۔ اپنی صفت نہیں جانتا، اور اس کے دیکھنے کو اس کی صفت ہی دیکھتا ہے اور اس کی ہستی قطرے کی طرح بحر توحید میں غرق ہو جاتی ہے۔

توحید الہی

اس کے آگے توحید الہی کا درجہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ازل الازل میں بغیر کسی دوسرے کی اثبات توحید کئے ہوئے وحدانیت کے وصف کے ساتھ موصوف تھا۔ اور اب بھی اسی صفت ازلی پر واحد ہے اور ابد الابد تک اس وصف کے ساتھ موصوف رہے گا۔ (۱۱۰)

صوفیہ کرام نے ان درجات و مراتب کو اور اسالیب میں بھی بیان کیا ہے تاہم سب کا خلاصہ یہ ہے کہ

توحید کا اولیٰ مرتبہ وہ توحید ہے جو قرآن و سنت کی تعلیمات کو درست تسلیم کر کے مانی جائے۔ اور توحید کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ صوفی کو براہ راست اللہ تعالیٰ کا دیدار حاصل ہو جائے اور وہ پچشم عین یہ دیکھ لے کہ خدا تعالیٰ واحد اور فرد ہے۔ کوئی اس کا شریک و سہیم نہیں اور کوئی اس کی ذات میں حصہ دار نہیں۔ اس کی ذات واحد ہے وہ نہ تقسیم ہو سکتی ہے۔ نہ مرکب ہے۔ نہ اس پر احوال وارد ہوتے ہیں۔

توحید کا حصول

صوفیہ کرام کے نزدیک توحید کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: والہکم اللہ واحد (۱۱۱)۔ اس لئے اہل صوفیہ قرآن و حدیث کو معرفت توحید کا مصدر سمجھتے تھے۔ لیکن بسا اوقات ان پر دیکر ایسے احوال بھی طاری ہوتے تھے کہ وہ ہر چیز کو مصدر توحید سمجھنے لگتے تھے۔ ایک مرتبہ کسی نے شیخ جنید سے توحید کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے یہ اشعار پڑھے:

و غنی لی منی قلبی و غنیت بما غنی
و کنا حیثما کنا و کانا حیثما کنا

ترجمہ: میرے دل نے گا کر میری آرزوؤں کا ذکر کیا۔ میں نے، بھی اسی طرح اپنا شروع کر دیا۔

جہاں وہ تھے میں بھی وہاں ہو لیا۔ اور جہاں ہم تھے وہ بھی وہاں ہو لئے۔

یہ سن کر سائل نے کہا کہ کیا قرآن و حدیث مٹ چکی ہیں۔ (کہ ان اشعار سے استدلال کر رہے ہو)۔ شبلی نے اس کا جواب دیا نہیں۔ مگر موحّد کی یہ حالت ہوتی ہے کہ معمولی سے خطاب سے اعلیٰ درجہ کی توحید حاصل کر لیتا ہے۔ (۱۱۲)

کچھ صوفیہ شواہد کائنات میں غور و فکر کو توحید کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مثلاً ابونصر سراج نے یہ شعر لکھا ہے:

و فی کل شئ لہ شاہد یدل علیٰ لہ واحد (۱۱۳)

ترجمہ: ہر چیز میں اس کا ایک گواہ موجود ہے جو بتاتا ہے کہ وہ ایک ہے۔

بعض صوفیہ شواہد اور دلائل دونوں کو حصول توحید کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ تاہم دلائل کی بہت زیادہ وضاحت نہیں ملتی۔ ہو سکتا ہے وہ دلائل عقلی نوعیت کے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بھی شواہد و آثار ہی کے قبیل سے ہوں۔ تاہم صوفیہ توحید کے حصول میں دلائل و شواہد کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ تقلیدی توحید ان کی نظر میں تباہی اور گمراہی ہے۔ امام قشیری فرماتے ہیں: ”صوفیہ نے اپنے عقائد کے اصولوں کو واضح دلائل اور روشن شواہد کے ساتھ مستحکم کیا ہے۔ چنانچہ ابو محمد الحریری فرماتے ہیں: جس شخص کو شواہد توحید میں سے کسی شاہد کے بغیر علم توحید حاصل ہوا، وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا پڑا۔ امام قشیری کہتے ہیں کہ الحریری کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص تقلید کی طرف مائل ہوا، اگر وہ توحید کے دلائل پر غور نہیں کرتا تو راہ نجات سے پھسل کر ہلاکت کی قید میں جا پڑے گا۔ (۱۱۴)

امام قشیری نے آگے لکھا ہے، چنانچہ جس نے ان کے الفاظ پر غور کیا اور ان کے کلام کا تتبع کیا وہ ان کے کلام میں ایسی باتیں پائے گا جن پر غور کرنے سے اسے یقین ہو جائے گا کہ صوفیہ تحقیق و تفحص میں ایک قدم بھی پیچھے نہیں ہے اور نہ ہی تلاش حق میں انہوں نے کوتاہی کی۔ (۱۱۵)

شیخ جنید نے فرمایا ہے: معرفت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک معرفت ہے "اپنی پہچان کرانے (معرفت تعرف) دوسری معرفت ہے پہچانا (معرفت تعریف) پہلی معرفت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خود اپنی معرفت کرا دے۔ اور دوسری معرفت یہ ہے کہ انفس و آفاق میں اس کی قدرت کے آثار دیکھ کر اس کی معرفت حاصل ہو۔ (۱۱۶)

اس طرح کی بات اور بھی بعض صوفیہ سے منقول ہے۔ محمد بن واسع (۱۱۷) فرماتے ہیں: میں نے جس چیز کو بھی دیکھا اس میں اللہ تعالیٰ کا جلوہ پایا۔ ایک اور صوفی سے منقول ہے کہ میں نے کسی بھی چیز کو دیکھنے سے قبل اللہ تعالیٰ کو دیکھا۔ (یعنی یہ یقین ہوا کہ ان کا بنانے والا کوئی ہے)۔ ابن عطا کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا تعارف عام مخلوق کے سامنے اس طرح کرایا ہے۔

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (الغاشیہ: ۱۷)

ترجمہ: یہ لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کئے گئے ہیں۔

اور اپنے خاص بندوں کو اپنا تعارف اس طرح کرایا۔

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ (النساء: ۸۲)

ترجمہ: بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے۔

وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (اسراء: ۸۲)

ترجمہ: اور ہم قرآن (کے ذریعے) سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو مومنوں کے لئے شفا اور رحمت ہے۔

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (اعراف: ۱۸۰)

ترجمہ: خدا کے سب نام اچھے ہی اچھے ہیں۔

اور انبیاء سے اپنا تعارف اس طرح کروایا۔

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا (شوری: ۵۲)

ترجمہ: اور اسی طرح ہم نے اپنے حکم سے تمہاری طرف روح القدس کے ذریعے سے (قرآن) بھیجا ہے۔

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (الفرقان: ۳۵)

ترجمہ: بھلا تم نے اپنے پروردگار (کی قدرت) کو نہیں دیکھا کہ وہ سائے کو کس طرح دراز کر کے پھیلا دیتا ہے۔

معرفت الہی کے سلسلے میں صوفیہ کرام عقل کی نارسائی پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ اس کی بحث آگے معرفت کے ذیل میں آرہی ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے۔

اوپر کی گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معرفت کا حصول یا تو شواہد کائنات سے ہو گا یا روشن دلائل سے ہو گا یا قرآن و حدیث میں مذکور آیات و احادیث کی روشنی میں ہو گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی

طرف سے القا ہو گا۔

صوفیہ کرام کی غالب اکثریت اسی آخری کو سب سے زیادہ معتبر ذریعہ معرفت سمجھتی ہے۔ اکابر صوفیہ کہتے ہیں کہ اللہ کو وہی جان سکتا ہے جس کو وہ خود اپنی معرفت کروا دے۔ (۱۱۹) بعض اکابر صوفیہ سے یہ اشعار منقول ہیں جن سے مزید وضاحت ہوتی ہے کہ دلیل و برہان اور استدلال کے پائے چوبیس کو کتنا بے تمکین مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی عطا کو ہی واحد ذریعہ تصور کرتے ہیں:

لم یبق نبی و بین الحق قیانی ولا دلیل ولا آیات برہانی
لا یعرف الحق الا من یعرفہ لا یعرف القدی المحدث الغانی
لا یستدل علی الباری بصنعہ رأیتم حدیثی عن الزمان (۱۲۰)

اگرچہ صوفیہ کرام نے اس معرفت کو عطائی اور وہی کہا ہے لیکن ان کی نظر میں بھی یہ معرفت علی الاطلاق وہی نہیں ہے بلکہ کسی ہے اور اس کا کسب یہ ہے کہ بندہ دنیا اور علاق سے کلیۃً منزہ اور دور ہو کر اللہ تعالیٰ سے لو لگائے اور اس میں مستغرق ہو جائے۔ اس کا یہ استغراق اور یک جہتی اس کا کسب ہے۔ اس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ اس کو اپنا جلوہ دکھا دیتا ہے اور اسے معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ مولانا جہاں لکھتے ہیں: ”بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ معرفت کے حصول کا کشف ہی ایک ذریعہ ہے۔ دلیل و برہان کی اس میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ جب صوفی اللہ تعالیٰ سے لو لگاتا ہے اور دل کو تمام دنیاوی تعلقات و علاق اور علمی استدلال سے یکسو کر کے عزم مصمم اور یکجہتی کے ساتھ مسلسل اس طریقہ پر عمل پیرا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو ایسا نور عطا فرما دیتے ہیں جس میں تمام چیزیں اس کو ایسی ہی نظر آتی ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں۔ (۱۲۱)

لام غزالی نے بھی لکھا ہے: ”اس کے بعد وہ کیفیت (بے یقینی کی) جاتی رہی، لیکن کسی دلیل و برہان کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے نور کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے قلوب میں القا کیا اور یہی نور بیشتر معارف کی کنجی ہے۔ (۱۲۲)

شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں کہ ان تمام کوششوں (قرب کو جلا بخشنے والی) کے نتیجہ میں قلب کے اندر یقین کا نور پیدا ہو جاتا ہے اور غیب کے اسرار اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔ (۱۲۳)

اس طرح صوفیہ کا یہ گروہ جسے ان کی غالب اکثریت کہنا بے جا نہ گا اس کا قائل ہے کہ ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ، نفس کو علاق دنیا سے پاک کر کے بلکہ بسا اوقات نفس کو تعذیب دے کر دل کو یاد الہی میں اتنا مستغرق کر دیا جاتا ہے کہ اسے سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے اور کچھ نظر نہیں آتا۔ اس مرحلے میں اس پر اور بھی کیفیات طاری ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ یہ دیکھتا ہے کہ فعل کا فاعل درحقیقت اللہ ہے۔ اس احساس کے بعد وہ اپنی ذات کے وجود اور اپنے ارادہ کی نفی کرنے لگتا ہے۔ اور اسے سوائے ذات حق کے وجود کے ہر چیز کا وجود عدم نظر آتا ہے۔ لام غزالی نے اس کیفیت کے بارے میں لکھا ہے کہ:

”وہ صرف ایک ہی وجود کا مشاہدہ کرنے، اسے صوفیہ فنا فی التوحید کہتے ہیں۔ چونکہ وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے اس لئے وہ خود کو بھی نہیں دیکھ پاتا اور جب توحید میں غرق ہونے کی وجہ سے خود کو بھی نہیں دیکھتا تو اس

کی توحید میں فنا ہو جاتا ہے۔“ (۱۲۳)

یہ وہ مقام ہے جہاں صوفیہ کرام مخصوص تجربات و مشاہدات سے گذرتے ہیں۔ ان تجربات و مشاہدات کو بیشتر صوفیہ نے بیان نہیں کیا ہے۔ اور پوری عمر طویل خاموشی میں گزار دی۔ کچھ نے ان کو سکرانہ جملوں کی شکلوں میں بیان کیا جس سے کوئی مفہوم حاصل کرنا کارے دارد، لیکن بعض نے ان واردات و مشاہدات پر ہی اپنے افکار کی عمارت کھڑی کر دی۔ اس طرح یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے صوفیہ میں گروہ اور مسالک پیدا ہوتے ہیں۔ اس عالم میں صوفی کی حالت ایسی شدید ہوتی ہے کہ اس سے کچھ بھی صادر ہو جانا بعید از فہم نہیں ہوتا۔ امام غزالی نے ان کیفیات کے بارے میں لکھا ہے:

عارفین کا اتفاق ہے کہ حقیقت کی اس بلندی پر پہنچ کر انہوں نے تنہا حق تعالیٰ کا وجود دیکھا۔ لیکن ان میں سے کچھ کے لئے یہ حالت علمی عرفان کی ہے اور بعض کے ذوق و حال کی ان کے سامنے سے کثرت کلیۃ غائب ہو جاتی ہے اور وہ فرد انیت محضہ میں ڈوب جاتے ہیں اور اس میں ان کی عقلیں گم ہو جاتی ہیں اور وہ مبہوت رہ جاتے ہیں۔ انہیں نہ اپنا خیال باقی رہتا ہے اور نہ خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کا خیال رہتا ہے۔ ان کے پاس صرف حق تعالیٰ باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کی عقلیں خبط ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے کوئی کہہ اٹھتا ہے انا الحق، کوئی کہہ دیتا ہے سبحانی ما اعظم شانی، کوئی کہتا ہے مافی الجبة الا اللہ۔ (۱۲۵)

صوفیہ کرام نے جمع و اتحاد کی اس کیفیت کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔ مثلاً

ایک صوفی فرماتے ہیں کہ میں خدا کی تلاش میں کعبہ کا طواف کر رہا تھا۔ وصال حق کے بعد معلوم ہوا کہ کعبہ میرا طواف کر رہا ہے۔ (۱۲۶)

شبلی کہتے ہیں کہ میں ہی کہتا ہوں اور میں ہی سنتا ہوں کیا دونوں جہانوں میں میرے علاوہ بھی کوئی اور ہے۔ (۱۲۷)

ایک موقع پر شبلی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے لیکن ٹھہر گئے۔ کچھ وقفہ کے بعد نماز پڑھ لی۔ اس کے بعد فرمایا کہ ”افسوس! اگر نماز پڑھتا ہوں تو تفریق کرتا ہوں اور اگر نماز ترک کرتا ہوں تو اہل اسلام کی نظر میں کافر قرار پاتا ہوں۔“ (۱۲۸) اس میں شبلی نے اپنی کیفیت جمع کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ اس حالت میں بندہ اپنے کو خدا کے ساتھ متحد دیکھتا ہے۔

سہل بن عبد اللہ تسری فرماتے ہیں کہ میرا مولا سوتا نہیں اور میں بھی سوتا نہیں۔ (۱۲۹)

حلاج کہتے ہیں: ”میں ہی قوم نوح کو غرق کرنے والا ہوں اور عاد و ثمود کو ہلاک کرنے والا ہوں۔“ (۱۳۰) بایزید بسطامی (۱۳۱) اور بعض دیگر صوفیہ کے اس طرح کے کلمات جو اوپر مذکور ہو چکے ہیں۔ ان سے دراصل اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مشاہدہ حق میں اس قدر مستغرق اور محو ہو گئے تھے کہ انہیں اپنی زبان پر قابو نہیں رہا اور جو کچھ زبان پر آیا اسے کہہ دیا۔ خود ان کو ہوش نہیں تھا کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ چنانچہ جب انہیں ہوش آیا اور وہ حالت صحو میں آئے تو ان کو اپنے ان جملوں پر ندامت ہوئی۔ انہوں نے بارگاہ رب العزت میں سچے دل سے توبہ کی اور ان کلمات سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ مثلاً شیخ بایزید بسطامی جنہوں نے ”سبحانی ما اعظم

شانی" کہا تھا۔ انہوں نے ہوش میں آنے کے بعد اس سے رجوع کیا اور توبہ کی۔ (۱۳۲)۔

لیکن بعض صوفیہ ایسے ہیں جنہوں نے اس تجربہ و کیفیت کو حقیقی، دائمی اور مستقل سمجھا اور اس کی اساس پر ایک فلسفہ یا نظریہ تشکیل دیا۔ ایسے صوفیہ میں ابن عربی کی شخصیت تو ایسی ہے جس نے مشرق مغرب پر بہت گہرے اور دور رس اثرات ڈالے۔ ان کے علاوہ امام غزالی، ابن سبعین وغیرہ شخصیات ہیں جن کا دائرہ اثر نسبتاً کم رہا، تاہم ان کے فلسفوں کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا۔ ذیل میں اس طرح ان کے تصورات کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

وحدة الوجود

وحدة الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سالک یہ اعتقاد رکھے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات وجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے، تمام اشیاء باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں۔ یہ دراصل ایک ذوقی کیفیت ہے جو مسلسل ریاضت و مراقبہ سے سالک پر وارد ہوتی ہے۔ اور یہ کیفیت بسا اوقات وقتی اور لمحاتی ہوتی ہے۔ ایک لمحہ کو صوفی اس کا احساس کرتا ہے اور پھر اس کی اصلی حالت عود کر آتی ہے اور اسے اپنے عبد ہونے اور اللہ تعالیٰ کے الہ کا شعور ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات یہ حالت دیرپا ہوتی ہے اور صوفی مہینوں اس میں مستغرق رہتا ہے۔ اس حالت میں صوفی پر سکر کا غلبہ رہتا ہے اور یہ کیفیت اتنی لذت آگیز اور فرحت بخش ہوتی ہے کہ صوفی اس سے نکلنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا ذہن ہوتا ہے کہ ہمہ وقت اسی محویت اور استغراق کی سکرانہ حالت میں ڈوبا رہے۔ لیکن ہر وقت ایک ہی حالت کا جاری رہنا ممکن نہیں اس لئے وہ اس حالت کو اپنے اوپر مصنوعی طریق سے طاری کرنے کی کوشش کرتا ہے، اپنے ذہن کو سلاتا ہے اور مدہوشی طاری کرتا ہے، اس کیفیت کو پانے کے لئے خوش الحان آوازیں سنتا ہے، رقص و سرود کی محفل میں شریک ہوتا ہے اور بسا اوقات مخدرات تک کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔

جن صوفیہ پر یہ احوال طاری ہوئے ان میں سے بیشتر پر یہ کیفیت صرف حالت سکر میں رہی، جیسے ہی وہ صامی ہوئے انہوں نے اس سے توبہ کی اور رجوع کیا۔ ممکن ہے کچھ صوفیہ عمر بھر صامی نہ ہوئے ہوں، لیکن اس احساس کو فلسفیانہ بنیاد غالباً سب سے پہلے ابن عربی نے فراہم کی۔

ابن عربی (۱۳۳) کی شخصیت ان نادر روزگار ہستیوں میں سے ہے جن کے اثرات مشرق و مغرب پر صدیوں قائم رہے۔ ان کی کتابوں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ نے صدیوں فکری رہنمائی کی اور صوفیہ کے گردہ پر دور رس اثرات مرتب کئے ہیں۔ نظریہ وحدة الوجود کو بھی فلسفیانہ اصطلاحات و عقلی اسلوب میں انہوں نے ہی ثابت کیا ہے۔ بعد میں یہ فلسفہ عالم اسلام میں انہیں کی بدولت مقبول ہوا۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء اصلاً معدوم ہیں۔ ان کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ (۱۳۴) ایک جگہ کہا ہے سبحان من خلق الاشياء وهو عینہا۔ (۱۳۵) (پاک ہے وہ ذات جس نے اشیاء کو پیدا کیا اور وہ ان اشیاء کا عین ہے)۔ ابن عربی کی نظر میں ممکنات کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ وجود میں کوئی تعدد نہیں ہے، جو تعدد نظر آتا ہے وہ دراصل ظاہر میں حواس اور عقل انسانی جو نارسا ہے اس کے نتیجہ میں پیدا

ہوا ہے۔ اسی عقل نارسا اور ظاہری حواس کی وجہ سے انسان اشیاء کی وحدت ذاتیہ کا ادراک نہیں کر پاتا۔ چنانچہ حقیقت واقعہ اپنے جوہر اور ذات میں ایک ہے اور صفات میں کثیر۔ اس کے نام دراصل اعتبارات و اضافات کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ اگر اس کو بحیثیت ذات کے دیکھا جائے تو وہ حق تعالیٰ ہے اور بحیثیت صفات کے مخلوق ہے۔

ابن عربی نے لکھا ہے کہ حدیث قدسی ہے: ”میں چھپا ہوا خزانہ تھا مجھے کوئی نہیں جانتا تھا اس لئے میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ وہ اپنی شناخت کروانے کے لئے عام طور پر ساری مخلوقات اور خاص طور پر انسان کو ظاہر کرے یعنی اپنے آپ کو اپنی صفات کے آئینہ میں دیکھے۔ اس طرح اس ذات نے جو مطلق اور بے قید ہے اپنے آپ کو تقیید اور تعین کی صورت میں ظاہر کیا۔ (۱۳۶)

ابن عربی لکھتے ہیں کہ ایک توحید عوام کی ہے اور ایک توحید عارف کی ہے۔ عوام کی توحید میں یہ شعر اس طرح پڑھا جائے گا:

و فی کل شیء لہ آیۃ
مدل علی انہ واحد

جبکہ عارف کی توحید میں اس طرح پڑھا جائے گا:

و فی کل شیء لہ آیۃ
مدل علی انہ عینہ

ایک اور جگہ اس نظریہ کی وضاحت اس طرح کی ہے:

الرب حق والعبد حق
یا لیت شعری من المکلف
ان قلت عبد فذلک میت
او قلت رب انی مکلف

ایک اور شعر ہے:

یا لیت شعری من یکون مکلفا
وبتائم الا اللہ لیس سواہ

ترجمہ: کاش مجھے معلوم ہوتا کہ مکلف کون ہے، حالانکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا وجود نہیں ہے۔ چونکہ ان کی نظر میں ہر چیز خدا ہے اس لئے اگر عبادت کی جائے تو ہر چیز کی کی جائے، کسی ایک مخصوص علامت کو معبود بنانا کفر ہے۔ ابن عربی عیسائیوں کے کفر کے اس لئے قائل ہیں کہ وہ صرف حضرت عیسیٰ کو ابن اللہ اور الہ کہتے ہیں۔ اور کائنات کی دوسری اشیاء کو اللہ نہیں کہتے۔ چنانچہ ابن عربی کے اس نظریہ کے مطابق عبادت کا درست طریقہ یہ ہے کہ انسان ہر چیز میں خدا کا جلوہ دیکھے۔ ابن عربی نے ان اشعار میں اپنے اس تصور کو زیادہ وضاحت سے لکھا ہے:

لقد کنت قبل الیوم انکر صاجی
اذالم یکن دینی الی دینہ دانی
لقد صار قلبی قابله کل صورة
فرعی نقران و دیر لرہبان
وبیت لاوٹان و کعبہ طائف
والوہج توراۃ و مصحف قرآن

ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے اپنی کتاب Sufism and Sharah (۱۳۷) میں اس موضوع پر نسبتاً تفصیل سے کلام کیا ہے۔ وہ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن عربی کے فلسفہ کا پہلا بنیادی تصور یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں۔ یہ بات

کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے اس کا مطلب ابن عربی کے یہاں یہ ہے کہ (الف) خارج میں جو کچھ بھی ہے وہ ایک ہی وجود ہے۔ (ب) یہ وجود نہ مختلف اجزاء کا حامل ہے اور نہ ہی ایسا ہے کہ اس وجود کا ظہور ایک شے میں زیادہ ہو اور دوسری شے میں کم ہو جبکہ خارج میں صرف ایک وجود ہے جو ناقابل تجزی اور کلیۃ متجانس اور ہر طرح کے درجات و مراتب کے امتیاز سے بلند ہے۔

تاہم جب یہ ذات اپنے آپ کو متعین کرتی ہے تو اس کے نتیجہ میں اس کے اندر امتیازات اور فردی پیدا ہوتے ہیں اور وحدت سے کثرت کا صدور ہوتا ہے، لیکن اس عمل کے دوران وہ نہ تو تقسیم ہوتی ہے اور نہ ہی کم اور زیادہ، وہی ذات بحیثیت کل مختلف مظاہر میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں ایک شکل میں وہاں دوسری شکل میں۔ مگر ظہور کے اس عمل میں نہ اس میں کوئی تقسیم ہوتی ہے اور نہ کمی بیشی، جیسے پانی جو کبھی برف کی شکل میں ہوتا ہے، کبھی پانی اور کبھی بھاپ کی۔

ذات واحد کے تعینات کے عام طور پر پانچ مراحل بیان کئے جاتے ہیں۔ جو وجود ہر تعین سے بالاتر ہے اسے احد کہتے ہیں، یہ احدیت یا وحدت مطلقہ کا مرحلہ ہے، دوسرے مرحلے کو وحدت کہتے ہیں جبکہ ذات واحد کے اندرونی تعینات وجود میں آتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ذات اپنے علم میں ان تعینات کو پیش کرتی ہے۔ جو مستقبل میں کائنات کے اندر ظہور پذیر ہونے والے ہوتے ہیں۔ ان علمی تعینات کو اعیان ثابتہ کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علم میں ابد سے موجود ہیں۔ تیسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ذات اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ اس مرحلہ کو واحدیت کہتے ہیں۔ چونکہ اس عمل میں اعیان ثابتہ حضرت علم سے باہر نہیں آتے اور ہمیشہ ثبوت کے عالم ہی میں رہتے ہیں جو ظاہر وجود کے مقابلے میں ایک طرح کے اضافی عدم کی حالت ہے۔ اس لئے ابن عربی انہیں معدوم کہتے ہیں۔ اگلے تین مراحل وجود کے مخصوص خارجی تعینات ہیں۔ پہلا روحانی تعین ہے۔ دوسرا مثالی اور تیسرا جسدی تعین ہے۔ یہ خارجی تعینات ختم ہوتے ہیں، جبکہ حضرت علم میں اعیان ثابتہ غیر ختم ہوتے ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے اعیان ثابتہ کو اس نقشہ کے ذریعہ سمجھایا ہے۔ (۱۳۸)

مرتبہ اول	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیۃ	وحدۃ	واحدیۃ	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	اعیان ثابتہ				
مراتب الہیہ			مراتب کونیہ		مراتب جامعہ	
حضرات خمسہ						
ظہور علی				ظہور عینی		
تنزلات ستہ						

یہ وہ اعیان ثابتہ ہیں جن کے ذریعہ ابن عربی نے اللہ تعالیٰ کا وجود اور کائنات کے وجود میں اتحاد ثابت

کیا ہے۔ ان اعیان ثابتہ میں پہلا مرتبہ اس وجود واحد کی ذات کا ہے اس کے بعد کے پانچ مراحل جو حضرات خمس بھی کہلاتے ان میں سے پہلے دو علم الہی میں اعیان ثابتہ کے ظہور سے متعلق ہیں اور اگلے تین اس ذات کے عینی یعنی علم سے باہر خارجی ظہور ہیں اور چھٹا ظہور متناہی اور مقید ظہور ہے۔ اس ظہور میں وہ ذات واحد انسان کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔

وجود جو کہ مختلف شکلوں میں اپنا تعین کرتا ہے وہ خدا ہی کا وجود ہے۔ خدا کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں ہے۔ چونکہ وجود دو نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور کائنات دونوں کا وجود ایک ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

چونکہ خدا اور کائنات دونوں ایک ہی وجود ہیں اس لئے خدا اور کائنات کے درمیان علت و معلول اور خالق و مخلوق کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے نہ ہی ان کے درمیان مصدر اور صادر کا تعلق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ خلق، علیت اور صدور کے یہ سارے تعلقات خدا اور کائنات کے درمیان مختلف نوعیتوں کی شئیت کو مستلزم ہیں اور اس بنیادی تصور کے متقاضی ہیں کہ خارج میں صرف ایک ہی موجود ہے۔ اس لئے ابن عربی نے خدا اور کائنات کے درمیان تعلق کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لئے تجلی کے لفظ کا استعمال کیا ہے۔

خدا کی ذات ان ساری صفات سے متصف ہے جو وجود کے داخلی تعینات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب وجود اپنے اندرون سے اشیاء کے اعیان کو اپنے علم میں لاتا ہے تو یہ علم الہی ہے اور وہ اعیان جو حضرت علم میں اشیاء کے علمی تعینات ہیں وہی علم الہی کا موضوع ہیں۔ اسی طرح سے ذات واحد جب خارجی تعینات کے ساتھ متعین ہوتی ہے تو اسے تخلیق یا خلق کہا جاتا ہے۔ اور اس عمل سے متصف ذات کو خالق کہا جاتا ہے۔ خارجی میں جو چیزیں موجود ہیں وہ اس ذات کی متناہی شکلیں ہیں۔ اور ایک وقت میں یہ شکلیں جتنی ہوتی ہیں کائنات انہی سے عبارت ہے۔ وہی وجود خالق بھی ہے اور مخلوق بھی، عالم بھی ہے اور معلوم بھی اور اسی طرح وہی ذات عالم اور خالق کی حیثیت سے خدا ہے اور معلوم اور مخلوق کی حیثیت سے کائنات، بالفاظ دیگر وہی وجود جو غیر منقسم اور یکساں ہے۔ اسے جب ہم ایک زاویہ سے دیکھتے ہیں تو وہ خدا نظر آتا ہے اور جب دوسرے زاویہ سے دیکھتے ہیں تو کائنات۔

اسماء باری تعالیٰ تین طرح کے ہیں۔ ایک قسم ان ناموں کی ہے جو منفی ہیں جیسے لامحدود، یا منفی معنی کے حامل ہیں۔ جیسے ازلی اور ابدی۔ کیونکہ ازلی اسے کہتے ہیں جس کی ابتدا نہ ہو اور ابدی اسے کہتے ہیں جس کی انتہاء نہ ہو۔ دوسری قسم کے نام نسبتی ہیں جیسے اول، آخر، خالق، رب وغیرہ۔ تیسری قسم ان ناموں کی ہے جو خدا تعالیٰ کے اندر بعرض مفروضہ صفات سے ماخوذ ہیں جیسے عالم، قادر، بصیر وغیرہ۔

جہاں تک پہلی اور دوسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا تعالیٰ کی ذات کے لئے مخصوص ہیں اور اشیاء کائنات اس سے متضاد صفات کی حامل ہوتی ہیں۔ جیسے کہ خدا کی ذات لامتناہی ہے اور عالم متناہی، خدا تعالیٰ خالق اور رب ہے جبکہ کائنات مخلوق اور مربوب۔ جہاں تک تیسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا کی صفات سے ماخوذ ضرور ہیں مگر اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں۔ جیسا کہ علماء کرام کا عقیدہ ہے یہ اس کے احوال ہیں جو

اس پر اشیاء کے حوالے طاری ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ذات الہی کا اشیاء سے ایک خاص طرح کا تعلق ہے جس سے اشیاء اس کے علم میں آتی ہیں۔ مگر چونکہ خدا کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں ہے اور اشیاء بھی اپنی متناہی شکلوں میں اس وجود کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں۔ اس لئے خدا عالم ہے کا مطلب ہے کہ خدا اسی حالت میں ہے کہ اسے اپنے متناہی مظاہر کا شعور ہے، یعنی عالم اور معلوم دونوں ایک ہیں۔ یہی بات خدا قادر اور خدا مرید ہے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ زید عالم ہے یا مرید ہے تو اس کے کیا معنی ہوں گے۔ چونکہ ابد کا وجود خدا کا ایک مخصوص اور متناہی مظہر ہے، اس لئے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا عالم ہے یا مرید ہے لیکن اپنے لامتناہی وجود کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے محدود اور متناہی مظہر کی حیثیت سے۔

ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود سے لازم آتا ہے کہ ہر محمول کا موضوع خدا ہے خواہ ظاہر میں انسان ہو یا غیر انسان۔ خدا ہی عالم ہے اور وہی معلوم۔ وہی قادر ہے اور وہی مقدر، وہی مرید ہے اور وہی مراد۔ وہی محرک ہے اور وہی متحرک۔ اچھے اور برے تمام اعمال کا صدور اسی سے ہوتا ہے، ہر طرح کے عقیدے کو ماننے والا بھی وہی ہے اور وہی ہے جو اچھے اور برے تمام اعمال کو انجام دیتا ہے۔

ابن عربی کا یہ نظریہ ذرا تفصیل سے اس لئے بیان کر دیا ہے کہ اس میں بڑے بڑے اساطین بہ گئے اور وہ اپنے ذاتی تجربات و مشاہدات سے اتنے مغلوب ہوئے کہ ظاہر شریعت کے برخلاف انہوں نے اس نظریہ کو حق اور دوست گردانا۔ مولانا جامی، عبدالکریم جیلی (۱۳۹)، شیخ احمد سرہندی (اپنے ابتدائی عہد سلوک میں) شاہ ولی اللہ (۱۳۰)، مولانا اشرف علی تھانوی تک اس نظریہ کے حق ہونے کے قائل ہیں۔ ہم ان حضرات کے نہ علم و ایمان پر انگشت نمائی کرتے ہیں نہ ان کی نیت پر اور نہ ہی ان کے ایمان و اسلام پر بے شبہ یہ اساطین علم و فضل اور ایمان و یقین کے اعلیٰ مراتب پر فائز تھے۔ انہوں نے اس نظریہ کو کیوں قبول کیا یہ ان کا معاملہ ہے۔ جہاں تک ان کی شخصیات کا مسئلہ ہے تو اس نظریہ کے بانی اور واضع اول ابن عربی کی ذات پر بھی انگشت نمائی درست نہیں ہے۔ خود ابن تیمیہ جیسی ہستی نے ابن عربی کے اس نظریہ پر زبردست تنقید کرنے کے باوجود ان کی شخصیت کی عظمتوں کا احترام ملحوظ رکھا ہے۔

الوحدة المطلقة

ابن عربی نے وحدۃ الوجود کا جو نظریہ تشکیل دیا تھا۔ متعدد صوفیہ نے اس کو قبول کر لیا اور اس کو حق مان کر اپنا سفر سلوک طے کیا۔ چونکہ وہ پہلے سے ہی وحدۃ الوجود کو تسلیم کر چکے تھے اس لئے ان کے مشاہدہ میں بھی وہی سب کچھ آیا جو ان کا اعتقاد بن گیا تھا۔ (۱۳۱) تاہم بعض صوفیہ پھر بھی اس کے مغائر اور بسا اوقات جزوی طور پر مغائر احساس سے دوچار ہوئے۔ مغائر احساس کے حاملین بے شمار صوفیہ کرام ہیں۔ انہوں نے شریعت کی تعلیمات کو اصل سمجھا۔ جیسے خواجہ بہاء الدین نقشبند (۱۳۲)۔ انہوں نے ان تجلیات و کیفیات کو جن کا سالک کو مشاہدہ ہوتا ہے اور وہ انہیں اللہ تعالیٰ کا جلوہ سمجھ بیٹھتا ہے اس کے بارے میں کہا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا جلوہ نہیں ہے بلکہ یہ تجلیات بھی مخلوق ہیں۔ (۱۳۳) اسی طرح خواجہ علاء الدولہ سمنانی (۱۳۴) نے عبدالرزاق کاشی (۱۳۵) کے

نام ایک خط میں جمع وحدت کے تجربات کو غلط فہمی اور حقیقت کے بالکل خلاف قرار دیا ہے۔ (۱۳۶) اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں متعدد صوفیہ کرام کی پیش کی جا سکتی ہیں جنہوں نے ابن عربی کے بعد اس نظریہ کو کلی طور پر حقیقت کے خلاف سمجھا۔ شیخ احمد سرہندی نے تو اس کے مقابلے میں ایک مستقل نظریہ تشکیل دیا جس پر بعد کے ادوار میں متعدد اجلہ صوفیہ گامزن رہے۔ مرزا مظہر جانجاناں اسی نظریہ کے قائل تھے۔

تاہم ایسے صوفیہ بھی متعدد ہیں جنہوں نے ابن عربی کے نظریہ سے جزوی طور پر اختلاف کیا ہے اور اس کی اصل روح کو درست سمجھا ہے، ان میں ایک نام ابن سبعین (۱۳۷) کا ہے۔

ابن سبعین کا نام عبدالحق بن ابراہیم بن محمود بن نصر بن محمد ہے اور قطب الدین لقب۔ ابن سبعین کی کنیت سے مشہور ہوئے۔ اس کنیت کی متعدد توجیہات تذکرہ نویسوں نے کی ہیں۔ اپنے وقت کے اجلہ افاضل اور اقران روزگار میں سے تھے۔ فلسفہ اور تصوف میں یگانہ روزگار تھے۔ انہوں نے دو درجن سے زیادہ کتابیں اور رسائل تصنیف کئے۔ ان کے نام سے تصوف کا ایک سلسلہ سبعینہ کے نام سے چلا جس کا دائرہ اثر اندلس میں تھا۔ ۶۶۳ میں وفات پائی۔

انہوں نے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا ایک نظریہ پیش کیا تھا جسے وحدت مطلقہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ابن سبعین نے اس مسئلہ کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے مطابق وجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وجود مطلق ہے، تو وہ اللہ ہے، دوسرا وجود مقید وہ ہم آپ (موجودات) ہیں، تیسرا وجود مقدر، وہ وہ ہے جو مستقبل میں پیش آئے گا۔ (۱۳۸) لیکن ابن سبعین کے مطابق بھی یہ وہ تقسیم اضافی ہے اور معنوی ہے حقیقی نہیں۔ چنانچہ آگے لکھتے ہیں کہ وجود مقدر لاشی محض ہے، اسی طرح وجود مقید بھی لاشی ہے۔ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ میں نے کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اس کے بعد اللہ تعالیٰ کو دیکھا، لیکن پھر میں نے اپنی اس غفلت پر توبہ کی اور میں نے کہا کہ میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس کے ساتھ دیکھا۔ لیکن پھر مجھے احساس ہوا اور میں نے اپنی اس غلطی پر توبہ کی اور کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس سے پہلے دیکھا۔ تاہم اب میں صرف ہو ہو کہتا ہوں اور خاموش ہو جاتا ہوں۔ سوائے حق محض کے کچھ نہیں۔ (۱۳۹)

ابن سبعین بھی ابن عربی کی طرح اس کے قائل تھے کہ موجود صرف ایک ذات ہے۔ لکھتے ہیں کہ ہر چیز اس قضیہ میں موجود ہے اور حق ہر چیز کے ساتھ ہے اور ازل سے لے کر ابد تک کی ہر چیز اس کے علم میں ہے اور اس کا علم اس کا عین ہے۔ (۱۵۰) یعنی ہر چیز دراصل اللہ تعالیٰ ہی ہے بلکہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کا علم اور وہ علم اس کا عین ہے۔

ابن عربی کے برخلاف ابن سبعین تنزلات سے قائل نہیں ہیں بلکہ وجود اشیاء کو وہم قرار دیتے ہیں۔ جبکہ ابن عربی اشیاء کو وجود واحد کا مقید مظہر مانتے ہیں۔ ابن سبعین نے لکھا ہے: ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ہی وجود ہے اور وہم زائل ہونے والے مراتب ہیں۔ ”کل شی ہالک“ یہ مراتب وہم ہے الاوجہ یہ مراتب وجود ہے۔ (۱۵۱) ایک جگہ ہویہ اور مایہ (کل اور جز) کے درمیان فرق کو اعتباری بتاتے ہوئے لکھا ہے۔ ”الہویہ کل ہے اور مایہ جز۔“

یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ الہویۃ واجب الوجود ہے اور مایۃ ممکن الوجود۔ الہویۃ ربوبیت ہے اور مایۃ عبودیت اور حقیقت میں نہ تو بغیر مایۃ کے ہویۃ ہے اور نہ بغیر ہویۃ کے مایۃ ہے۔ دونوں میں جزء اور کل اصل و فرع کا اتصال ہے اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ آگے زور دے کر کہتے ہیں کہ وجود یا تو واجب الوجود ہو گا تو وہ کل ہے یا ممکن الوجود ہو گا تو وہ جزء ہے۔ کل کا وجود بغیر جزء ایک نہیں ہو سکتا اور نہ جزء کا بغیر کل کے ہو سکتا ہے۔ گویا جزء اور کل متحد ہو گئے اور اصل یعنی وجود سے مربوط ہو گئے۔ اور فرع کی شکل میں جدا ہو گئے۔ عوام الناس اور جاہلوں نے اس عارضی چیز یعنی کثرت و تعدد کو درست سمجھا جبکہ خواص اور علماء نے اصل یعنی وحدۃ الوجود کا ادراک کر لیا۔ (۱۵۲)

جس طرح ابن عربی نے تنزلات ستہ کے ذریعہ خارجی وجود کی تعبیر کر کے اس کو عین ذات قرار دیا۔ ابن سبعین نے فیضان کا نظریہ تشکیل دیا ہے۔ یعنی ہر چیز کا مصدر فیضان اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ لیکن اس طرح نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ بھی کسی اور چیز کا وجود ثابت ہو جائے بلکہ جو کچھ ممکنات ہیں وہ دراصل اللہ تعالیٰ کا مقصد اول ہیں۔ ابن سبعین نے اپنے اس نظریہ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ ایک مخفی خزانہ تھا جسے کوئی نہیں جانتا تھا۔ (کنت کتراً مخفياً لم اعرف) تو اس نے روحانی ذوات پیدا کیں اور سب سے پہلے جو چیز پیدا کی اسے مبدع اول کہا گیا۔ (۱۵۳) اس مبدع اول کی دو جہت ہیں، ایک اللہ تعالیٰ کی جہت اور ایک ممکنات کی جہت۔ اس جہت کو ابن سبعین نے وجود کاذب سے تعبیر کیا ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم اور اپنی قدرت سے کلیات کو پیدا کیا اور اپنی قوت و حکمت سے جزئیات کی تدبیر کی، مبدع اول نے اس کی بارگاہ میں حاضری دی اور اس کے حکم سے آگے بڑھا۔ پھر اس (اللہ تعالیٰ) نے اس کو واپسی کا حکم دیا تو وہ لوٹ گیا۔ اس کا آگے بڑھنا وجود واجب تھا اور اس کا واپس رجعت قہری کرنا وجود کاذب۔ وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور قدیم ہے اور مجاز کے اعتبار سے ممکنات کے ساتھ ہے اور معدوم ہے۔ (۱۵۴)

لیکن ابن سبعین نے آگے وضاحت کر دی ہے کہ حقیقت میں نہ ابداع ہے، نہ فیض، نہ ہویۃ نہ حقیقۃ، نہ ذات فعالہ اور نہ قوۃ علامہ۔ بس قصد اول ہے جو اس ذات ازل پر محمول ہے جس کا نہ اول ہے، نہ آخر۔ جس نے تمام موجودات کو اپنے نور سے روشن کیا ہے۔ وہی ان کا عالم ہے، وہی ان کا علم ہے اور وہی ان کا معلوم ہے، اس کی صفات اس کی ذات پر زائد علی الذات نہیں ہیں۔ (۱۵۵)

اس طرح ابن سبعین نے مخلوقات کو عین ذات حق قرار دیا ہے بلکہ وہ مخلوقات کا سرے سے قائل ہی نہیں اور نہ ہی عدم کا قائل ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازل ابدی اور عدم سے پاک ہے اس لئے اس کا علم یا اس کا فیضان جو دراصل وہ خود ہی ہے وہ بھی ازل اور عدم سے منزہ ہو۔

وجود واحد

ابن عربی کے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا نظریہ امام غزالی نے تشکیل دیا تھا۔ ان کا نظریہ کلیۃً ذاتی اور عرفانی نوعیت کا تھا۔ ان پر جو کیفیات و واردات طاری ہوئیں۔ انہوں نے ان کا اظہار کر دیا۔ ابن عربی اور امام غزالی کے درمیان ایک فرق بہت نمایاں یہ ہے کہ ابن عربی نے اپنے نظریہ کو فلسفہ اور منطق سے مبرا بن کیا جبکہ

امام غزالی نے اس طرح کی کوئی کوشش نہیں کی۔ بلکہ جب ان کو حقیقت کا ادراک ہو گیا تو انہوں نے اپنے اس نظریہ سے رجوع بلکہ تصوف سے ہی رجوع کر لیا اور تصوف کی موہوم ڈگر کو چھوڑ کر علم حدیث کی خدمت کو حُرز جاں بنا لیا۔ (۱۵۶) لیکن عمر نے وفا نہیں کی، نیز مشیت نے ان کی قسمت میں احیاء العلوم اور تحافہ کے حوالے سے شہرت لکھی تھی، ورنہ اگر ان کو مہلت عمر کچھ اور ملی ہوتی تو شاید وہ احیاء العلوم پر نظر ثانی کرتے یا کم از کم حدیث میں ان کا کام منصب شہود پر آ جاتا۔

امام غزالی نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں:

۱۔ لا الہ الا اللہ کا اعتقاد رکھا۔

۲۔ قلب کا ان الفاظ کے معانی کی تصدیق کرنا۔ یہ عوام کا ایمان ہے۔

۳۔ کشف کے ذریعہ نور توحید کا مشاہدہ کرنا۔ یہ مقربین کا ایمان ہے۔

۴۔ صرف وجود واحد کا مشاہدہ کرنا، حتیٰ کہ اپنے وجود کی بھی نفی کر دینا۔ یہ صدیقین کا مرتبہ ہے۔

اس چوتھے مرتبہ کو جسے امام غزالی رلہ سلوک کی آخری منزل قرار دیتے ہیں اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے مشاہدہ میں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہ رہے۔ وہ کثرت کو بھی یوں نہ دیکھے کہ یہ کثرت ہے، بلکہ یوں دیکھے کہ واحد ہے۔ (۱۵۷) متعدد مقامات پر توحید وجودی کے ساتھ صفاتی اور فعلی توحید کا بھی اثبات کیا ہے۔ لکھا ہے کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور اس کی صفات کے اور اس کے افعال کے کوئی چیز موجود نہیں۔ (۱۵۸)

ایک مقام پر توحید خالص کو سعادت نفس اور اس کا کمال قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ”تم جان لو کہ سعادت نفس اور اس کا کمال اس کے ساتھ اس طرح متحد ہو جانے میں ہے گویا یہ وہی ہے۔“ (۱۵۹) امام غزالی نے شاہد و مشہود عاشق و معشوق اور شاکر و مشکور کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ (۱۶۰)

ایک جگہ عوام اور خواص کی توحید کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”لا الہ الا ہو“ عوام کی توحید ہے اور ولا ہو الا ہو خواص کی توحید ہے۔ چنانچہ اولیاء اللہ کی توحید یہ ہے کہ وہ کونین میں سوائے ذات حق کے کسی اور چیز کا مشاہدہ نہ کریں۔ (۱۶۱) چنانچہ ارباب بصائر نے ہر چیز کے ساتھ خدا کا مشاہدہ کیا۔ بلکہ بعض نے اس سے بھی بڑھ کر ایک بات کہی کہ انہوں نے ہر چیز سے پہلے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا اور کچھ نے اشیاء کو دیکھا اور ان میں اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا۔ چنانچہ وہ ہر چیز کے ساتھ ہے اس سے جدا نہیں ہے اور اسی کی وجہ سے ہر چیز ظاہر ہوتی ہے۔ (۱۶۲)

ایک جگہ لکھا ہے کہ لا الہ الا اللہ ہو عوام کی توحید ہے۔ اور لا ہوا لا ہو توحید خواص ہے۔ (۱۶۳) امام غزالی نے توحید کی چار تقسیم کی ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے، ان میں سے چوتھی قسم کو توحید کا اعلیٰ ترین درجہ قرار دیتے ہیں اور اس کا حصول ہی انسان کا منہج مقصود ہے۔ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ وجود میں صرف ایک کا مشاہدہ باقی رہے۔ اس مرتبہ کو صدیقین، صوفیہ فناء توحیدی لکھتے ہیں۔ اس میں یہ ہے کہ ہر چیز کو ہر چیز کے کثیر نہ دیکھے بلکہ واحد دیکھے اور توحید کی یہی غایت قصویٰ ہے۔ (۱۶۴)

امام غزالی تنزلات ستہ کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی فیض الموجودات کے قائل ہیں جس کا اثبات ابن سبعین نے کیا ہے۔ بلکہ وہ تنصیف الوجود (وجود کی تقسیم) کے قائل ہیں ان کے مطابق کائنات میں اللہ تعالیٰ کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تقسیم اور اس کی صفت ہے۔ اگر وہ اس سے محبت کرتا ہے تو گویا اپنے آپ سے محبت کرتا ہے اور اگر محبت نہیں کرتا تو اپنے آپ سے نہیں کرتا۔ (۱۶۵)

ایک جگہ امام غزالی نے ممکنات کے وجود کو سایہ کہا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے، بلکہ تمام موجودات اس کے نور قدرت کے سایہ ہیں ان کی حقیقت تابع کی ہے ساتھ کی نہیں۔ (۱۶۶)

تاہم یہ محض ایک پیرایہ اظہار ہے ورنہ اصلاً وہ صرف ایک ہی وجود کے قائل ہیں۔ اسی طرح وجود فعلی کے بھی قائل ہیں یعنی فاعل ایک ہی ہے۔ تو جب فاعل ایک ہی ہو گا تو لامحالہ اچھے برے تمام افعال کا فاعل وہی ہو گا اور چونکہ امام غزالی توحید صفاتی کے بھی قائل ہیں اس لئے ہر فعل چاہے اچھا ہو یا برا وہ خود اللہ ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر اچھے برے عمل کا فاعل بھی وہی ہے اور اچھا اور برا عمل بھی وہی ہے، جب سب کچھ وہی تو جنت و جہنم کا مدار اعمال نہیں رہے۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں: کہ جنت کے مکین یعنی متقین ہیں اور جہنم کے مستوجب بھی متقین ہیں۔ ان کے اعمال سے نہ ان کو جنت مل سکتی ہے اور جہنم سے چھٹکارا نصیب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ نیک اور متقی بندے زبردستی جنت میں پہنچائے جائیں گے اور مجرم زبردستی جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔ (۱۶۷) اگر کوئی مجرم ہے تو اس میں اس کے عمل و ارادہ کو دخل نہیں ہے بلکہ وہ پیدا ہی اس لئے کیا گیا ہے اور اگر کوئی متقی ہے تو اس میں بھی اس کا اپنا کچھ نہیں ہے، اسے خواستہ نحوستہ متقی ہی رہنا ہے۔ (۱۶۸)

امام غزالی نے اس طرح کے افکار و خیالات کا متعدد جگہ اظہار کیا ہے لیکن یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ وہ زبردستی فلسفی اور متکلم بھی تھے۔ حد سے بڑھی عقلیت پرستی سے ہٹ کر جب ان کا ذہن تصوف کی طرف مائل ہوا تو ان پر شدید رد عمل ہوا۔ غالباً یہ اس رد عمل کا اظہار ہے، اس کے علاوہ انہوں نے خود بھی اعتراف کیا ہے کہ رلوہ سلوک میں جو کیفیات و واردات سالک پر طاری ہوتی ہیں ان کا بیان ممکن نہیں اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے گی تو لامحالہ غلط ہو گی۔ (۱۶۹) چنانچہ ان کو اس علم کی اس پیچیدگی کا شدید احساس تھا اور انہوں نے بعض جگہ اس رمزیت کے مشکل ہونے کا احساس بھی کیا ہے۔ ایک جگہ توحید کا بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ وہ مقام ہے جہاں عقل اس رمز کو سمجھنے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ (۱۷۰)

اس لئے اگرچہ غزالی نے توحید وجود کو اپنے نقطہ نظر سے ثابت بھی کیا ہے اور توحید فعلی کا بھی اثبات کیا ہے اور متعدد ایسے صوفیہ جو واضح طور پر جادہ مستقیم سے منحرف تھے ان کی تعریف و توصیف کی ہے مثلاً حلاج کو توحید کے مرتبہ رابع پر فائز بتایا ہے اور اس کے طولی اشعار کو بھی تحسیناً نقل کیا۔ (۱۷۱) نیز توحید کے سلسلہ میں انہوں نے شریعت کے متعدد اصولوں سے انحراف بھی کیا تھا۔ مثلاً لا الہ الا اللہ کو توحید کا ابتدائی مرتبہ بتایا تھا۔ اسی طرح زندگی میں ہی حق کا مشاہدہ کرنے کو انہوں نے سعادت عظمیٰ قرار دیا ہے۔ وغیرہ۔ لیکن یہ سب خیالات انہوں نے مخصوص کیفیات کے زیر ظاہر کئے تھے اور وہ کیفیت ان کے اوپر سے ختم ہو گئی تھی۔ آخر عمر میں وہ مکمل صافی ہو گئی تھے اور انہوں نے اپنی زندگی درس حدیث اور حفظ حدیث کے لئے وقف کر دی تھی۔

حلاج کا نظریہ حلول

ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج دنیائے تصوف کی وہ متنازعہ شخصیت ہیں جن کے بارے میں ہر دور کے علماء نے مختلف رائیں دیں۔ عین اس دن جس دن اس کو پھانسی دی گئی ایک طرف اس کے حامی بازاروں میں آگ لگاتے پھر رہے تھے تو دوسری طرف اس کے قتل کے حامی سڑکوں پر یہ نعرہ لگاتے ہوئے نکل آئے کہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کی خاطر ہوا ہے۔ حلاج کا خون ہماری گردن پر ہے۔ حلاج کے دس شاگرد ایسے تھے جنہوں نے حلاج کا مذہب ترک کرنے سے انکار کر دیا تھا وہ بھی اسی دن قتل کئے گئے۔

بالکل دو ٹوک انداز میں یہ کہہ دینا کہ حلاج کا نظریہ کیا تھا، آسان نہیں ہے چونکہ حلاج کی شخصیت پہلودار ہے۔ وہ اپنی تصنیفات میں کچھ ہے، تذکروں میں کچھ اور ہے اور اپنی ذاتی زندگی میں کچھ اور۔ جہاں تک حلاج کی تصنیفات کا تعلق ہے تو اگرچہ ان کی تعداد ۴۶ بتائی جاتی ہے تاہم صرف دو دستیاب ہیں۔ ایک کتاب الطواسین، دوسری کتاب دیوان الحلاج ہے ان دونوں کو مسنون نے ایڈٹ کیا ہے۔ ایک کتاب اخبار الحلاج بھی اس کے خیالات کے لئے معتبر ترین ذریعہ ہے۔

کتاب الطواسین میں عربی کی مقفع مسجع عبارتیں اور اسی طرح کا کلام ہے جس طرح کا عرب جاہلیت کے کاہن کیا کرتے تھے۔ اس پوری کتاب میں صرف چند مقامات ہی قابل اعتراض ہیں۔ کتاب الازل والا لتباس میں شیطان کے قضیہ انکار سجدہ کو جس انداز میں پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حلاج نظریہ وحدۃ الوجود میں یقین رکھتا تھا۔ بعض مقامات پر وحدۃ الوجود پر تنقید بھی کی ہے۔ مثلاً طاسین الفہم میں اس پر تنقید ہے اور اللہ تعالیٰ کی مطلق ورایت کا اثبات ہے۔ اس کے علاوہ طاسین الدائرہ اور طاسین المنقطہ میں اللہ تعالیٰ ایک ایسا نقطہ بتایا ہے جو ازلی ابدی اور لایزید ولا ینقص ہے۔ ان مقامات کے علاوہ اس میں قابل گرفت بات بظاہر نہیں ہے۔ لیکن کتاب مرموز ہے جس کی وجہ سے اس کے حقیقی مفہوم تک رسائی کا حتمی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن حلاج کا معاملہ اس کی تصنیفات سے واضح نہیں ہو سکتا۔ معاصر اور مستند شہادتیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ حلاج وہ نہیں تھا جو کتاب الطواسین میں نظر آتا ہے۔ خطیب بغدادی (۱۷۲) اور ابن ندیم (۱۷۳) نے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے عقائد درست نہیں تھے۔ وہ شعبدہ بازی، جادوگری اور علم جفر کی طرف مائل تھا۔ اس نے ہندوستان کے شعبدہ باز جوگیوں کے بارے سنا تو اس نے ہندوستان کا سفر کیا اور یہاں سے شعبدہ بازی و جادوگری سیکھی۔ یہاں ایک عورت سے اسی پر چڑھ کر غائب ہو جانے کا فن سیکھا۔

وہ لوگوں کو طرح طرح کے کمالات دکھاتا تھا۔ مثلاً کسی کو جادو سے پھل بنا کر دے دیتا، ایک شخص کو برف سے خربوزہ بنا کر دیا۔ کسی کو دینار بنا کر دے دیا، کہیں دیناروں کی بارش کر دی، کہیں خوشبوئیں چھڑکا دیں، وغیرہ۔۔۔

حلاج حافظ قرآن تھا۔ لیکن اس کا علمی پایہ کچھ نہیں تھا۔ مورخ البصری (۱۷۴) نے جو حلاج سے کئی دفعہ ملا تھا اس نے اس کو علم و فہم سے کورا، جاہل، شریر، فتنہ پرور وغیرہ لکھا ہے۔ ابن ندیم نے بھی حلاج کو جاہل اور بے علم شخص لکھا ہے جس کو کیمیا سے تو کچھ واقفیت تھی، باقی علوم میں سے بالکل بے گانہ تھا۔

حلاج نے اپنی کتابوں سے ہٹ کر متعدد دعوے کئے۔ سب سے پہلے اس نے اپنے آنکھوں امام ہونے کا دعویٰ کیا۔ بعد میں قرامطہ سے منسلک ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے وحدۃ الوجود کا دعویٰ کیا۔ اس کی کتابوں میں وحدۃ الوجود سے متعلق اشارے بکثرت ملتے ہیں۔ اس کا ایک شعر ہے:

کفرت بدین اللہ والکفر واجب لدی و عند المسلمین قبیح

ترجمہ: میں نے اللہ تعالیٰ کے دین سے انکار کیا ہے۔ اور میرے نزدیک یہ انکار واجب حالانکہ مسلمانوں کے نزدیک یہ انکار برا ہے۔

اس شعر میں حلاج یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ کا دین جو وحدۃ الوجود کی نفی کرتا ہے اور میرا احساس ہے کہ وحدت الوجود درست ہے، اس لئے میں دین اللہ سے انکار کرتا ہوں۔

اپنی سب اسوایں میں میں اس سے اس سے سب بات متعدد جگہ ہے۔ سلاطین امویں لکھا ہے کہ معروف ہی عارف ہے۔ (۱۷۵) طاسین اسرار التوحید میں لکھا ہے۔ بضمیر کی ضمیر ہا ہے۔ (۱۷۶) یعنی اللہ کی دراصل ضمیر ہے جو ذات واحد کی طرف راجع ہے۔ ایک اور مقام پر لکھا ہے عارف اپنے عرفان کے ساتھ ہے اس لئے کہ وہ اس کا عرفان ہے اور اس کا عرفان وہ خود ہے۔ (۱۷۷) اس میں لکھا ہے وہ وہ ہے۔ یہ وہ ہے اور وہ یہ ہے۔ (لا هو الاہی ولا ہی الاہو۔ لا ہی الاہو ولا ہو الاہو)

اس کے بعد اس نے اپنی الوہیت اور اپنے اندر خدا کے حلول ہو جانے کا دعویٰ کیا۔ اگرچہ اسکی کتاب ”الطواسین“ جو ایک رموز کتاب ہے۔ واضح طور پر الوہیت کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ تاہم اس کے معاصر مورخین نے بھی اس کی تصدیق کی ہے۔ ابن ندیم نے لکھا ہے کہ وہ کہتا تھا میرے اندر خدا حلول کر گیا ہے۔ اسی طرح اپنے وقت کے ۸۴ جید علماء اسلام نے اس فتویٰ پر دستخط کئے جو حلاج کے خلاف دیا گیا تھا۔ نیز اس کے دیوان میں بعض اشعار ایسے ہیں جو نظریہ حلول کے موید ہیں۔ لکھا ہے:

سبحان من اظہرنا سوتہ
ثم بذا فی خلقہ ظاہرا
سرنا لاہوتہ المناقب
فی صورة الاکل والشرب
حتی لقد عانیہ خلقہ
کلکلتہ الحاجب الحاجب

ترجمہ: پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے ناسوت (یعنی حلاج) کو اپنے لاہوت ثابت کی چمک کا راز بنا کر ظاہر کیا۔ پھر وہ اپنی مخلوق میں ایک کھانے اور پینے والے کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہاں تک کہ اس کی مخلوق نے اس کو اس طرح دیکھا جس طرح ایک دیکھنے والا دوسرے کو دیکھتا ہے۔ ایک اور مقام پر لکھا ہے:

فلذا البصر تنی البصر
مزحج روحک می روحی کما
ولذا البصر تنی البصر
تخرج النمرۃ بالماء الزلال
فلذا انت اتا فی کل حال
فلذا مسک شئی مستی

ترجمہ: ہم دو روہیں ہیں جو ایک دوسرے میں حلول کر گئیں۔ جب تو نے مجھے دکھایا تو میں نے اس کو دیکھا۔

اور جب میں نے تجھ کو دکھایا تو ہم نے اس نے دیکھا۔ تیری روح میری روح میں ایسے گھل مل گئی ہے جیسے کہ شراب صاف ستھرے پانی میں۔ جب کوئی چیز تجھ کو لاحق ہوتی ہے تو مجھے ہوتی ہے۔ تو، تو ہر حال میں میں ہوں۔

ایک مرتبہ لکھا:

انا سر الحق ما الحق انا بل انت حق فرق بیننا
انا عین اللہ فی الاشیاء فہل ظاہر فی الکلون الا عیننا

ترجمہ: میں حق کا راز ہوں، میرے سوا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ تو حق ہے تو ہم دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

میں تمام اشیاء میں اللہ کا عین ہوں۔ اور اس کا کائنات میں سوائے ہمارے عین کے کچھ بھی ظاہر نہیں ہے۔

ایک اور موقع پر اپنے حلولی نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

راکت ربی بعین القلب فقال من انت قلت انت

ترجمہ: میں نے اپنے رب کو دل کی آنکھوں سے دیکھا، اس نے پوچھا تو کون ہے، میں نے کہا تو۔ ایک مرتبہ یہ اشعار کہے:

دخلت بنا سوتی لدیک علی الخلق "ولولاک" لاہوت خرجت من الصدق
ایک جگہ حلولی تصورات کو اس طرح بیان کیا ہے:

انت بین الشغاف والقلب تحیری مثل جری الدموع من اجفان
وتحل الضمیر جوف فوادی کحلول الارواح فی الابدان

ترجمہ: تو میرے دل اور شغاف کے درمیان چلتا ہے جیسے پلکوں سے آنسو رواں ہوتے ہیں۔ اور ضمیر میرے منہ کے درمیان حلول کر گئی ہے جیسے روح بدن میں حلول کر جاتی ہے۔

حلاج نے اپنے شاگردوں کو بھی اپنے خدا ہونے کی بات کہی تھی۔ وہ اپنے شاگردوں میں کسی کو محمد کہتا تھا، کسی کو موسیٰ اور کسی کو کوئی اور نبی، وہ کہتا تھا کہ میں نے ان نبیوں کی روحیں تمہارے اندر داخل کر دی ہیں۔ ابن مسکویہ نے لکھا ہے کہ حلاج نے اپنے پیغمبر بلاد و امصار میں روانہ کئے تھے۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ میں وہ ہوں جس نے عاد و ثمود کو ہلاک کیا۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو خط لکھا۔ "من الرحمن الرحیم الی فلان، وغیرہ۔ بے شمار شواہد ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے وہ حلول کا قائل تھا اور اپنے آپ کو خدا کہتا تھا۔

حلاج نے یہ نظریہ کہاں سے اخذ کیا یہ تو ایک تحقیق کا موضوع ہے۔ لیکن کتاب الطواسین سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے اس نے یہ نظریہ ہندوستان سے اخذ کیا ہو، کتاب الطواسین میں طسین دائرہ میں دائرہ کا بیان کیا ہے، اس کے بعد طاسین نقطہ میں لکھا ہے۔

وادیق من ذلک ذکر المنطق و ہوالا اصل

لایزید ولا ینقص ولا ینبذ (۱۷۹)

یہ خالص ہندو فلسفہ کا اثر ہے۔ ہندو فلسفہ میں شونیہ (صفر) کو حقیقت عظمی سمجھا ہے۔ شونیہ ہی ازلی ابدی ہے۔ وہ نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ یہ حلول کا نظریہ ہندوستانی فلسفہ کے زیر اثر ہی اس نے تخلیق کیا ہو۔ (۱۸۰)

انسان کامل

انسان کامل کا نظریہ صوفیہ کے تصور اللہ کا ایک حصہ ہے۔ یہ نظریہ کلیہً ماخوذ ہے۔ مسلم صوفیہ نے اس نظریہ کو غالباً ایران کے مزدکی مذہب کے انسان اول یعنی کیومرث کے تصور سے مستفاد کیا ہے۔ (۱۸۱) یا ممکن ہے ہندوستان فلسفہ کے مہاپرش، وراث پرش یا مہادیو کے تصور سے ماخوذ ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ یہودی روایات کے آدم قدموں یا انسان قدیم سے ماخوذ ہے۔ (۱۸۲) تاہم یہ اصل اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس لئے لامحالہ اس کی اصل اسلام کے خارج میں ہی تلاش کرنی ہو گی۔

البتہ انسان کامل کا تصور بہت محدود طبقہ صوفیہ میں مقبول ہو سکا۔ اس طبقہ میں بھی اس کی مختلف تعبیریں ہیں۔ مثلاً ایک تعبیر ابن عربی نے کی ہے۔ ایک تعبیر صدرالدین قونوی (۱۸۳) نے کی۔ ایک تعبیر عبدالکریم جیلی نے کی ہے۔ یہ تعبیرات باہم متفاوت بھی ہیں۔

انسان کامل کا ایک تصور یہ ہے کہ انسان کا وجود فی نفسہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی ذات واجب الوجود برہ راست انسان کی شکل میں ظاہر نہیں ہو سکتی اس لئے واجب الوجود کے مراتب ہیں۔ اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ واجب الوجود ہے اور چالیسواں مرتبہ انسان کامل ہے۔ یعنی وجود کے چالیسویں مرتبہ میں اس کی شکل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس ظہور کے ساتھ ہی عالم کی تکمیل ہو گئی۔ حق ظاہر ہو گیا، پاک ہے وہ ذات جس نے اسماء و صفات کے ساتھ اپنا ظہور مکمل کیا۔ چنانچہ انسان موجودات ظاہریہ میں اعلیٰ ترین درجہ ہے اور وہی ہر اعتبار سے حقیقت اور مخلوق کی تمام حقائق کا جامع ہے۔ انسان ہی حق ہے وہی ذات ہے۔ وہی صفات ہے، وہی عرش ہے، وہی کرسی ہے، وہی لوح ہے، وہی قلم ہے، وہی فرشتہ ہے، وہی جن ہے، وہی آسمان اور وہی ستارے، وہی تمام زمینیں ہیں اور ان میں جو کچھ ہے وہی ہے، وہی دنیاوی عالم ہے وہی اخروی عالم ہے، وہی حق ہے، وہی خالق ہے وہی قدیم ہے، وہی حادث ہے۔ (۱۸۴)

اس نظریہ کے مطابق اپنے وجود کی معرفت ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے چونکہ اس کا وجود ہی واجب الوجود ہے اور وہی حقیقت عظمی ہے۔ (۱۸۵)

انسان کامل کی ایک تشریح ابن عربی نے کی ہے۔ اس کے مطابق ذات واجب الوجود جب مرتبہ ذات سے تنزل اول کی طرف مائل ہوتی ہے تو انسان کامل کا ظہور ہے۔ یعنی وجود کا دوسرا مرتبہ جسے تنزل اول کہتے ہیں وہی انسان کامل کا ظہور ہے اور انسان کامل حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے تنزل اول کو حقیقت محمدیہ بھی کہتے ہیں۔ (۱۸۶) اس نظریہ کے مطابق انسان کامل ذات واحد کا ایک محدود مظہر ہے لیکن یہ

مظہر تمام مظاہر میں اعلیٰ و ارفع اور تمام کمالات ظاہری و باطنی سے علیٰ وجہ الکمال متصف ہے۔ اس کی تفصیل اسی مضمون میں وحدۃ الوجود کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

مرد تمام (انسان کامل) کی ایک تشریح نجم الدین محمود شبستری (۱۸۷) نے کی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب گلشن راز میں ایک طویل نظم لکھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

”جب ابتداء وہ موجود ہوا تا کہ وہ انسان کامل بنے توحمادی قالب میں ظاہر ہوا پھر اسے روح اضافی عطا ہوئی۔ پھر اس نے جنبش کی، اس کے بعد اس کو اللہ تعالیٰ نے صاحب ارادہ بنا دیا۔ اس کو ابتدا میں ہی عالم کا ادراک ہوا اور اس میں پھر دنیا کے وساوس بالفعل پیدا ہوئے۔ اس کے اندر بری صفات پیدا ہوئیں حتیٰ کہ وہ دیو اور جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ اس کے اندر غصہ، شہوت، بخل، حرص اور نخوت جیسے رذائل پیدا ہوئے۔ یہ اس کی پستی کا انتہائی مقام تھا جو مقام وحدت یعنی وحدۃ الہیہ کے بالکل برعکس تھا۔ اب اگر وہ اس مقام پر رہ گیا تو گمراہی میں جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ لیکن اگر نور حق سے راہ یاب ہوا تو پھر وہ اولاد آدم کے منتخب افراد میں سے ہو گا۔ اچھے اعمال کے ذریعہ وہ ادراکس نبی جیسا ہو سکتا ہے۔ برے اعمال سے بچ کر وہ نوح جیسا نبی ہو سکتا ہے۔ وہ اس مقام پر بھی پہنچ سکتا ہے کہ جہاں نہ کسی فرشتے کا گذر ممکن ہے اور نہ نبی مرسل کا۔ (۱۸۸)

شیخ محمود شبستری نے اس نظم میں یہ بتایا ہے کہ انسان وجود اول کا ہی اظہار تھا لیکن اس کو عارض ہونے والے رذائل نے اسے مقام عظمت سے گرا دیا۔ لیکن وہ توبہ اور اخلاص کے ذریعہ اسی مقام پر پہنچ سکتا ہے۔ حتیٰ کہ نبی مرسل بھی بن سکتا ہے اور ان کے مقام سے بھی آگے جا سکتا ہے۔

شیخ کے مطابق اصل کی طرف لوٹنا ہی دراصل انسان کامل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شعر میں اس سے قبل انہوں نے لکھا ہے:

بعکس سیر اول در منازل
رودتا گردداو انسان کامل (۱۸۹)

یعنی سالک کا سلوک یہ ہے کہ سیر اول (وجود سے انسان کے ازل تک) کے برعکس انسان کامل بننے کے لئے دوبارہ سفر کرنا ہوتا ہے۔

ابن قسب البان (۱۹۰) نے لکھا ہے کہ انسان کامل قطب شان الہی ہے۔ اور غوث آن زمانی ہے۔ وہ وہ ہے جو سب سے پہلے اس کے سامنے جھکا، پھر اس کے (انسان کامل کے) سامنے زمین جھکی پھر فرشتوں نے سجدہ کیا اور یہ انسان کامل نائب رحمان ہے۔ (۱۹۱)

ایک اور مقام پر لکھا ہے انسان کامل ہر جہت کا وجہ کل ہے۔ وہی اس کا مالک ہے، وہی وجوب اور امکان کے احکام کا جامع ہے، وہ مجمع الخیرین ہے، وہی ظاہر و باطن ہے، بلکہ ظہور و بطون ہے۔ مجھ سے کہا گیا وہ معنوی اعتبار سے اسم اول کا راز ہے اور صورت کے اعتبار سے اسم آخر کا راز ہے۔ اور وہی وحدت اور کثرت کے مظہر کی حیثیت سے خلافت کا وارث ہے۔ (۱۹۲)

انسان کامل کی ایک تشریح عبدالکریم جیلی نے کی ہے چونکہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کامل قرار دیا ہے اس لئے بعد کے تذکرہ نگاروں نے اس کو بالعموم ابن عربی کے نظریہ نزل اول یا حقیقت محمدیہ کی تشریح و تعبیر جدید سمجھا۔ حالانکہ اصلاً وہ ابن عربی سے جداگانہ ایک الگ نظریہ ہے۔ ان کی نظر میں انسان صرف ایک مخلوق ہے اور اس مخلوق میں اعلیٰ ترین درجہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ان کی بحث کا خلاصہ یہی ہے۔ انہوں نے بعض اور باتیں بھی اس باب میں لکھی ہیں جو قابل اعتراض ہیں لیکن ان کا تعلق انسان کامل کے تصور سے نہیں بلکہ صوفیہ کے تصور شیخ سے ہے۔ (۱۹۳) اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبدالکریم جیلی کا نظریہ انسان کامل صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل البشر ہونے کا اثبات ہے۔ اس کا اعتراف بعض مستشرقین نے بھی دے الفاظ میں کیا ہے۔ چنانچہ H.H. Schader نے لکھا ہے کہ جیلی کا نظریہ انسان کامل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ انہوں نے انسان کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی مطلق ماورائیت کا اثبات کیا ہے۔ (۱۹۴)

وحدة الشہود

وحدة الوجود کا مطلب ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ باقی تمام موجودات اسی ذات واحد کے محدود تعینات ہیں۔ اس کے مقابلے میں ایک نظریہ وحدة الشہود کا ہے۔ وحدة الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ دیگر موجودات معدوم نہیں ہیں بلکہ موجود ہیں البتہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔

یہ تصور سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا تھا، تاہم ان کا دعویٰ ہے کہ بیشتر صوفیہ اس توحید شہودی کے قائل تھے توحید وجودی کے نہیں۔ انہوں نے کچھ مثالیں بھی دی ہیں، جن میں سے ایک مثال شیخ علاء الدولہ سمنانی کی بھی دی ہے۔ جنہوں نے وحدة الشہود کا اثبات کیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے وحدة الشہود کی تشریح میں لکھا ہے:

”شیخ مجدد کے فلسفہ کے مطابق وحدة الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور کلیۃً غیر ایک وجود ہے جو کسی بھی مفہوم میں کائنات کے ساتھ متحد نہیں ہے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے۔

چونکہ خدا تعالیٰ کائنات سے جدا ہے اس لئے بنیادی حقیقت وجود کی وحدة نہیں بلکہ اثنیت ہے۔ یعنی دوئی ہے۔ کائنات اگرچہ خدا کے متحد نہیں ہے لیکن یہ اسی سے پیدا ہے۔ ہمہ اوست نہیں بلکہ ہم ازوست ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کائنات کے وجود اور خدا کے وجود میں کوئی موازنہ نہیں ہے۔ خدا کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود خیالی اور موہوم۔ اس لئے خارج میں حقیقتاً صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ ذات واحد کا وجود ہے۔ کائنات کوئی وجود نہیں۔ کائنات کا وجود ایسا ہی ہے جیسے کہ آئینہ میں عکس کا وجود۔ خدا اور کائنات میں اسی طرح کوئی موازنہ نہیں ہے جس طرح شئی اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ شئی آئینہ کے سامنے ہوتی ہے اور عکس آئینہ کے پیچھے۔ لیکن حقیقتاً نہ وہ آئینہ کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینہ کے اندر، عکس اس مکان میں

نہیں ہوتا جس مکان میں شئی ہوتی ہے۔ اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں وہ عکس میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے عکس کے وجود کو شئی کا وجود نہیں کہا جا سکتا۔ شئی کا وجود حقیقی ہے اور حقیقی مکان میں ہے جبکہ عکس کا وجود غیر حقیقی ہے اور صرف وہم و گمان میں ہے۔ عکس کا غیر حقیقی وجود شئی کے حقیقی وجود سے کلیہً مختلف اور الگ ہے۔

اسی طرح کائنات کا وجود محض ظنی ہے۔ اس کا خدا تعالیٰ کے حقیقی وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس طرح آئینہ میں کسی چیز کا عکس دیکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دو وجود ہیں اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔

کائنات کے ظنی اور غیر حقیقی وجود کی تشریح شیخ مجدد نے اپنے نظریہ عدم کے ذریعہ کی ہے۔ شیخ مجدد کہتے ہیں کہ اشیاء کائنات علم الہی کے تعینات نہیں ہیں، بلکہ عدم کے تعینات ہیں۔ چنانچہ کائنات میں جو قدرت ہے وہ عدم قدرت یعنی عجز کا تعین ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا عکس یا سایہ پڑا ہے۔ اسی طرح کائنات میں جو علم ہے وہ عدم علم یعنی جہل کا تعین ہے۔ اس پر علم الہی کا سایہ پڑا ہے۔

شیخ مجدد کے خیال میں کائنات حقیقت میں عدم ہے۔ جو چیز اسے ایک ظنی وجود اور حقیقت کی پرچھائیں عطا کرتی ہے اور عدم محض سے بلند کر کے پائیداری اور استحکام عطا کرتی ہے وہ اس پر خدا تعالیٰ اور اس کی صفات کا سایہ ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے جادو سے کوئی چیز بنالی جائے۔ اگرچہ وہ بظاہر زندہ نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں زندہ نہیں ہوتی۔ ٹھیک اسی طرح یہ کائنات ہے۔ جادوئی چیز کی طرح یہ بھی کلیہً غیر حقیقی اور خیالی نہیں ہے۔ جادوئی چیز اور کائنات میں فرق صرف یہ ہے کہ جادو کی چیزیں لمحاتی وجود کی حامل ہوتی ہیں جب کہ کائنات اتنی مستحکم ضرور ہے کہ اس پر دنیا اور آخرت کی زندگی سنواری جا سکے۔

اللہ تعالیٰ نے اس غیر حقیقی کائنات کو جو اضافی استحکام بخشا ہے اس نے اس خدا سے الگ اپنا ایک تشخص عطا کر دیا ہے اور یہ تشخص ایک ایسی سطح پر ہے کہ خدا کی وحدت اس سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کی اشیاء کے اندر ان کی قوت و حرکت، ان کی اپنی ہے۔ اسی طرح انسان کو جو قوت و استطاعت اور ارادہ حاصل ہے وہ بھی اس کا اپنا ہے۔ شیخ مجدد نہ تو قدرت میں علت و معلول کے تعلق کا اظہار کرتے ہیں اور نہ ہی انسانوں میں آزادی فکر و ارادہ کی نفی کرتے ہیں۔ وہ صرف ان کی خود اکتفا اور استقلال کی نفی کرتے ہیں۔ انسانوں کے عقائد و اعمال اور تجربات ان کے اپنے ہوتے ہیں خدا کے نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ اس علم و قدرت کے نتیجہ میں ہوتے ہیں جو ان کو اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ دائرہ کار میں فعل ہوتے ہیں۔ اگر کوئی اچھے عقائد اختیار کرتا ہے، نیک افعال و اعمال کرتا ہے تو اس کو اس کا اجر ملے گا اور اگر غلط کاریاں کرتا ہے تو اس کو اس پر سزا ملے گی۔ (۱۹۵)

چونکہ وحدۃ الوجودی صوفیہ کائنات کو علم الہی کا تعین بتاتے ہیں اور کائنات کے وجود کی تنزلات ستہ کے ذریعہ تشریح کرتے ہیں، جبکہ شیخ مجدد کائنات کو عدم کا تعین بتاتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک تعینات ستہ کی اصطلاح بے معنی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نہ کوئی تعین ہے اور نہ متعین، اور وہ کونسا تعین ہو سکتا ہے جو تعین کو

متعین کرے۔ (۱۹۶)

اسی طرح شیخ مجدد توحید فعلی پر بھی تنقید کرتے ہیں، شیخ ابن عربی کے پورے فلسفہ پر نہایت مبسوط تنقید کی ہے جو ان کے مکتوبات میں بکھری ہوئی ہے۔ (۱۹۷)

ذات و صفات

صوفیہ کرام نے سب سے زیادہ تفصیلی بحث وجود اور توحید پر کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی بحث پر اتنا زور نہیں ہے۔ بعض صوفیہ جیسے ابن عربی، ابن عطاء، ابن فارض، مولانا رومی، مولانا جامی وغیرہ جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تو ہر لفظ اور ہر لفظ کا مصداق وہی ذات ہے، لیکن دیگر اجلہ صوفیہ نے چاہے بحالت سکر توحید وجود کی بات کی ہو لیکن صحو کی حالت میں ہمیشہ خدا اور بندے کے درمیان تفریق کا اثبات کیا ہے۔ ذات و صفات کی بحث میں پہلے ذات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

ذات

ذات کسی چیز کے مطلق وجود کو کہتے ہیں۔ چیز اپنی صفات اور احوال و کوائف اور اعراض سے جدا ہو کر جو کیفیت رکھتی ہے وہ ذات ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جاسکتا ہے کہ جس کی طرف اسماء و صفات یا احوال و اعراض کی نسبت کی جاتی ہے وہ ذات کہلاتی ہے۔ (۱۹۸) بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ جب ماسوائے حق کے گفتگو ہو رہی ہو تو جو شئی خود اپنے آپ پر قائم ہے ذات کہلاتی ہے اور جو اپنے غیر پر قائم ہے صفات کہلاتی ہے۔ (۱۹۹) ذات کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ نفس الامر میں اس کا وجود ہو یا خارج میں وہ موجود نظر آئے بلکہ غیر موجود معدوم اشیاء مثلاً عتقا، غیر محسوس، مثلاً جن، غیر مرئی مثلاً ہوا وغیرہ بھی ذات کے اندر داخل ہیں۔ البتہ بحیثیت وجود ان میں فرق مراتب ہے۔ صوفیہ اشیاء کے موجود ہونے کے لحاظ سے دو تقسیمیں کرتے ہیں۔ ۱۔ موجود محض، ۲۔ موجود ملحق بعدم۔ پہلی قسم رب العزت کی ذات ہے اور دوسری قسم مخلوقات کی۔ (۲۰۰) ذات کے لئے صرف ”کون“ میں غور و فکر کرنے ہی کا پہلو بچتا ہے۔ (۲۰۱)

مولانا روم نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے:

آن کہ در ذاتش تفکر کردن است در حقیقت آن نظر در ذات نیست

ہست آن پندار از زیر ابرہ صد ہزاراں پردہ آمد تا الہ

ترجمہ: جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتا ہے حقیقت میں اس کا غور و فکر اس کی ذات میں نہیں ہے۔ یہ تو محض اس کا گمان ہے، اس لئے کہ اس راستہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے پہلے سینکڑوں ہزار پردے پڑے ہوئے ہیں۔

اسم

اسم سو یا اسمۃ سے مشتق ہے۔ (۲۰۲) اس کے معنی نشان لگانا، علامت لگانا یا تعین کرنے وغیرہ کے آتے ہیں۔ نام کو بھی اس لئے اسم کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے مسمیٰ کی علامت ہوتا ہے۔ اصطلاحاً اسم کی تعریف بھی یہی کی

جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی جوہر یا عرض کو متعین یا ممیز کرے۔ (۲۰۳) امام رازی نے لکھا ہے کہ ہر وہ لفظ جو زمان میں محدود ہوئے بغیر کسی چیز پر دلالت کرے وہ اس کا اسم ہے۔ (۲۰۴)

لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں اسم کوئی لفظ نہیں ہے جسے کسی مخصوص ذات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، جبکہ اسم اپنی صفات کے اعتبار سے مسمیٰ کی ذات ہے۔ (۲۰۵) شیخ ابو نصر سراج نے لکھا ہے کہ اسم کا اطلاق ان الفاظ پر ہوتا ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے۔ مگر ان الفاظ کے ساتھ ان کا معنی مسمیٰ سے الگ نہ ہو گا۔ روایت ہے کہ ابو بکر شبلی نے کہا کہ لوگوں کے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے صرف اس کا نام ہی ہے۔ (۲۰۶) منصور حلاج فرماتے ہیں کہ اسماء الہی اور اک کے اعتبار سے اسم ہیں اور حق کی حیثیت سے حقیقت ہیں۔ (۲۰۷)

ذات الہی کی معرفت

ذات پر دو اعتبار سے گفتگو ہو سکتی ہے، اول علی الاطلاق ذات سے بحث کی جائے یعنی ذات کو اوصاف و نسبتوں سے خارج مان کر اس کا مطالعہ کیا جائے۔ دوم اس کی صفات اور خارجی علائق و لواحق کے ساتھ اس کا مطالعہ کیا جائے۔

اول قسم کے اعتبار سے ذات ناقابل تفہیم ہے۔ ذات کا تصور بحیثیت ذات کے کیا جانا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ذات اپنی حقیقت کے اعتبار سے اپنا کوئی تشخص اور تعارف نہیں رکھتی۔ اس کا تعارف تبھی ممکن ہے جب اس کے ساتھ کچھ ممیزات شامل کر دیے جائیں۔ مثلاً اس کا کوئی مخصوص نام ہو۔ اس کی کچھ مخصوص صفات ہوں۔ گویا ان صفات اور نام کی وجہ سے ہی کسی بھی ذات کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ یہی بات صوفیہ بھی کہتے ہیں۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے:

”اس کی ذات کا ادراک اس کی کنہ کے اعتبار سے کرنا یا اسماء و صفات کے تعینات اور مظاہر کائنات کی مماثلتوں سے مجرد کر کے کرنا محال ہے۔ بلکہ یہ چیز حق تعالیٰ میں بھی محال ہے۔ (۲۰۸)

اللہ رب العزت کی ذات کے ادراک کے محال ہونے پر صوفیہ کرام نے مختلف پیرایوں سے استدلال کیا ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی لکھتے ہیں: ”شیء اسی چیز سے سمجھی جاتی ہے جو اس کے مناسب اور اس کے مطابق ہو۔ یا اس چیز سے جو اس کے منافی اور مضاد ہو، اور ذات حق کے لئے عالم میں نہ کوئی مناسب ہے نہ مطابق، نہ منافی اور نہ ہی مضاد۔ (۲۰۹)

مولانا رومی (۲۱۰) نے لکھا ہے کہ ”اجسام، تصورات اور تخیلات کی اپنی مخصوص دنیا میں ہیں۔ اللہ رب العزت ان تمام دنیاؤں سے ماوراء ہے۔ (۲۱۱) عبدالقادر مہربان کہتے ہیں: ”اللہ رب العزت کی ذات میں غور و فکر کرنا محال ہے۔

شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے اسم سے مراد وہ شیء ہے جو مسمیٰ کو فہم میں معین، خیال میں مصور اور وہم میں حاضر کرے۔ چاہے وہ مسمیٰ موجود ہو یا معدوم۔ حاضر ہو یا غائب۔ (۲۱۲)

علامہ عبدالرزاق کاشانی اسم کی تعریف میں لکھتے ہیں۔ ہر نسبت صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے

اعتبار حاصل کر لے تو وہ اسم ہو گی۔ (۲۱۳) علامہ صائن الدین نے لکھا ہے کہ اصطلاح صوفیہ میں اسم ذات ہی کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہو گی۔ اور اگر صفت نہیں ہو گی تو اسم بھی نہیں ہو گی۔ (۲۱۴) شیخ عبدالقادر مہربان لکھتے ہیں کہ اسم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک تو ایسی ذات کے معنی میں جو صفت سے موصوف ہو۔ اس طرح یہ دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ لفظ جو کسی معین ذات موصوف کے مقابل استعمال ہو۔ صوفیہ کرام دوسرے معانی میں استعمال ہونے والے اسم کو اسم الا اسم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا اطلاق ہوا ہو وہاں معنی اول مراد لیتے ہیں۔ (۲۱۵)

صفات

جس طرح اسم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر دلالت کرے۔ اسی طرح صفت کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر اسم کے واسطے سے دلالت کرے۔ اسم اور صفت میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں موقوف علی الغیر ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود کسی ذات پر مبنی ہوتا ہے۔ ایک جگہ ابن عربی نے لکھا ہے: ”حی، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اس ذات پر ہوتا ہے جو صفت، حیات و علم و قدرت اور ارادہ سے موصوف ہو۔“ (۲۱۶)

ابن عربی کا رجحان یہ ہے بعض دیگر صوفیہ بھی اس کو نسب جانتے ہیں۔ نیز قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باب میں لفظ صفت کا استعمال مرجوح ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفات دراصل اس کے اسماء ہیں۔ ابن قیم الجوزی نے لکھا ہے کہ اسماء باری تعالیٰ اللہ رب العزت کی صفات کمالیہ کے مظہر ہیں۔ (۲۱۷) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اسماء الہی کو صفات کہنا سوء ادب ہے، کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے انہیں اسم کہا ہے۔ (۲۱۸)

اسم پاک

صوفیہ کے نزدیک اسم کی وہ تعریف نہیں ہے جو عموماً علم معانی اور نحو میں بیان کی جاتی ہے۔ یعنی کسی جوہر یا عرض کو متعین و مشخص کرنے کے لئے وضع کیا گیا لفظ۔ بلکہ صوفیہ کے نزدیک اسم ذات مسمی کا اس سے متصف ہوتا ہے، جیسے علیم و قدیر یا قدوس و سلام ہونا۔

اللہ رب العزت کا اسم پاک یا اسم ذاتی تو صرف ”اللہ“ ہے۔ تاہم ایک شخصیت کے ایک سے زائد نام ہونا مستبعد نہیں ہیں اور اس لئے اس کے اور بھی بعض نام ایسے ہیں جو اسم ذاتی کے قبیل سے ہی ہیں۔ جیسے الرحمن، مالک یوم الدین اور علام الغیوب وغیرہ

صوفیہ کرام نے اللہ رب العزت کے اسماء کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ اسم ذاتی۔

۲۔ اسم صفاتی۔

۳۔ اسم فعلی۔

اسم ذاتی اللہ ہے۔ اسم صفاتی جیسے علیم، عزیز وغیرہ، اسم فعلی جیسے خالق، رازق وغیرہ۔ تاہم صوفیہ کا ایک گروہ اسم و صفات کو بھی حجاب سمجھتا ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ ”جب سالک اسم و صفت سے گذر جاتا ہے تو اسے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہو جاتا ہے۔ اتنا قرب کہ پھر کوئی حجاب باقی نہیں رہتا۔ (۲۱۹)

لفظ اللہ کی تحقیق

لفظ اللہ صوفیہ کی نظر میں اللہ تعالیٰ کا اسم ذاتی ہے۔ اس کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا۔ امام قشیری نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں صرف یہ نام مخلوق کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں۔ (۲۲۰) ابن عربی جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود مرتبہ وحدۃ میں اللہ کا مصداق ہے۔ (۲۲۱)

لفظ اللہ کے مشتق یا جلد ہونے کے سلسلہ میں صوفیہ کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس کو مشتق مانتا ہے اور دوسرا گروہ غیر مشتق۔ شیخ مجدد نے اس اختلاف کا تذکرہ کرتے ہوئے مستند سند کے حوالہ سے لکھا ہے: ”جس طرح اہل دانش اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں اس لئے بھٹکے ہوئے ہیں کہ وہ عظمت خداوندی کے انوار میں پوشیدہ ہے۔ اسی طرح وہ لفظ اللہ کی تحقیق میں بھی حیران ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس (لفظ) میں بھی انہی انوار الہی کی شعاعیں منعکس ہو گئی ہیں۔ اور اسی وجہ سے اہل بصیرت کی آنکھیں خیرہ ہو گئی ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا لفظ اللہ سریانی ہے یا عربی۔ نیز آیا یہ لفظ اسم ہے یا صفت، مشتق ہے یا غیر مشتق، اگر مشتق ہے تو اس کا اشتقاق کس لفظ سے ہے اور مشتق نہیں ہے تو آیا یہ علم ہے یا علم نہیں ہے۔ (۲۲۲)

اس کو مشتق ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ مشتق نہ ہوتا تو اس میں تغیر و تبدل نہ ہوتا بلکہ ہمیشہ ایک ہی حالت پہ رہتا، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ (۲۲۳) اس گروہ کے صوفیہ اس مشہور لغوی بحث کا بھی ذکر کرتے ہیں جو لفظ اللہ کے اشتقاق کے سلسلے میں ائمہ لغت نے کی ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی نے غنیۃ الطالبین میں اور شیخ مجدد نے رسالہ تہلیلہ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں سیبویہ (۲۲۴) کے قول کو مولانا رومی نے اس طرح نظم کیا ہے:

معنی اللہ گفت آں سیبویہ یولھون فی الحوائج ہم لدیہ
گفت الہنا فی حوائجنا الیک والتمناھا و جدنا ہالذیک

ترجمہ: اللہ کے معنی سیبویہ نے اس طرح بیان کئے ہیں کہ جس کی طرف ضروریات میں متوجہ ہوا جائے۔ استعمال ہوتا ہے ”الہنا فی حوائجنا الیک“ اس کا مطلب ہے کہ جب نے ہم تجھے ڈھونڈا تو اپنے قریب پایا۔ صوفیہ کرام کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے بلکہ اسم جلد ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اللہ اس وقت سے ہے جب کہ اشتقاق کی بحث کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ مشتق کو پیدا کرنے سے قبل بھی اس سے موسوم تھا۔ (۲۲۵) اس لئے اس کے مشتق ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اس مسلک پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے تو پھر اس میں یہ تبدیلی کیونکر ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اصلاً رب العزت کا نام اللہ نہیں بلکہ الہ ہے اور یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے معبود

ہی کے لئے مخصوص ہے اور چونکہ معبود ایک ہی ہے اس لئے اس پر الف لام تعریف کا داخل کیا گیا ہے۔ اس طرح ”الاله“ بن گیا۔ پھر کثرت استعمال سے درمیانی الف بھی حذف کر دیا گیا، اس طرح اللہ بن گیا۔ (۲۲۶)

اس سے قریب بات شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے بھی تحریر فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ ”لفظ اللہ کی تنقیح میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلیل بن احمد الفراهیدی (۲۲۷) اور علماء عربیت کی ایک جماعت قائل ہے کہ یہ اللہ کا اسم ذات ہے۔ اس نام میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ هل تعلم له سميا (مریم ۶۵) یعنی کیا اس کا کوئی نام تم کو معلوم ہے۔ خلیل کا مطلب یہ ہے کہ علاوہ اللہ کے دوسرے تمام نام مشترک ہیں۔ دوسرے ناموں کا اللہ پر اطلاق حقیقی ہوتا ہے اور دوسروں پر بطور مجاز، مگر لفظ اللہ مشترک ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کے اندر ہمہ گیر مالکیت کا مفہوم ہے۔ دوسرے تمام معانی اس میں داخل ہیں۔ غور کرو اگر اللہ کا الف حذف کر دیا جائے تو اللہ رہ جاتا ہے۔ پھر اول لام بھی حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ پھر دوسرا لام بھی حذف کر دیا جائے تو ہ رہ جاتا ہے۔ (۲۲۸) اس آخری توجیہ کا ذکر شیخ مجدد نے اس طرح کیا ہے: ”بعض محققین نے یہ فرمایا ہے کہ لفظ اللہ کے (عجیب و غریب) لطائف ہیں۔ اگر اللہ کا ہمزہ نہ بولا جائے تو اللہ رہ جائے گا۔ جیسے واللہ جنود السموات والارض۔ (اللہ کے لئے آسمانوں اور زمین کے لشکر ہیں) اگر باقی ماندہ لفظ میں سے لام حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ یعنی ”لہ ما فی السموات وما فی الارض۔ (اس کے لئے ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے) اور اگر اس میں سے لام حذف کر دیا جائے تو ہ رہ جاتا ہے۔ یعنی لا الہ الا هو (اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ (۲۲۹)

اسم اعظم

صوفیہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے من جملہ اسماء میں سے ایک نام اسم اعظم بھی ہے۔ یہ تمام اسماء الہیہ میں سب سے زیادہ مبارک اور برکت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مختلف اسماء میں جو علیحدہ علیحدہ خواص ہیں، اسم اعظم میں وہ سب یکجائی طور پر موجود ہیں:

اسم اعظم جامع اسماء بود	صورت معنی او اشیاء بود
اسم دریا و تعین ہو موج او	ایں کسے داند کہ او از مابود

صوفیہ کا نظریہ ہے کہ تمام کریمات اور خرق عادت واقعات جو صوفیہ کرام سے صادر ہوتے ہیں وہ سب اسی اسم اعظم کی برکت کے طفیل پیدا ہوتے ہیں۔ یہی نام ناممکنات کو ممکنات بناتا ہے۔ اس نام کی برکت سے زمین کی طنائیں کھنچ جاتی ہیں۔

اسم اعظم کے بارے میں صوفیہ مزید فرماتے ہیں کہ اس حوالے سے جو دعا مانگی جائے گی وہ ضرور قبول ہو گی۔ حضرت ابراہیم بن لاہم کا واقعہ ہے کہ ان کو جنگل میں ایک بزرگ نے اسم اعظم سکھایا۔ انہوں نے دعا مانگی کہ حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات ہو جائے۔ چنانچہ وہ پوری ہو گئی۔ حضرت خضر نے پوچھا جس نے تمہیں اسم اعظم سکھایا، جانتے ہو کون تھے؟ وہ حضرت دود علیہ السلام تھے۔ (۲۳۰)

صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر اعظم آصف بن برخیا کو بھی اسم اعظم معلوم تھا اور اس اسم کی قوت سے اس نے چشم زدن میں تخت بلقیس کو یمن سے فلسطین پہنچا دیا۔ مولانا روم کہتے ہیں:

گفت عفریت کہ بخشش را بہ فن
حاضر آرم تا تو زین مجلس شدن
گفت آصف من بہ اسم اعظمش
حاضر آرم پیش تو در یک دمش
گرچہ عفریت استاد سحر بود
لیک آن از نغ آصف رو نمود
حاضر آمد تخت بلقیس از زماں
لیک از آصف نہ زفن عفریتیاں

ترجمہ: ایک عفریت نے کہا کہ میں اس کے تخت کو اپنی قوت اور فن کے ذریعہ آپ کی مجلس کے برخاست ہونے سے قبل لا سکتا ہوں۔ آصف نے کہا کہ میں اسم اعظم کے ذریعہ اسکو ایک لمحہ میں لا سکتا ہوں۔ اگرچہ عفریت سحر کا استاد تھا۔ لیکن آصف کی پھونک کے سامنے اسکی ایک نہ چلی۔ بلقیس کا تخت تھوڑی سی دیر میں آ گیا۔ لیکن عفریت کے فن سے نہیں بلکہ آصف کی پھونک سے۔

اسم اعظم کیا ہے

اس سلسلہ میں صوفیہ کے متعدد اقوال ہیں۔ ایک گروہ تو صرف ان احادیث کو نقل کرتا ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً

۱۔ اسم اعظم اس دعا میں ہے: ”اللهم انی اسئلك بانک انت الله الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد۔“ ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے مانگتا ہوں۔ اس حقیقت کے واسطے سے کہ تو ہی اللہ اکیلا اور بے نیاز ہے جس نے نہ کسی کو جنا اور نہ خود جنا گیا اور نہ ہی کوئی اس کے برابر ہے۔

۲۔ اسم اعظم ان دو آیتوں میں مخفی ہے:

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ (البقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ: اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔

الْم ۝ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۝ (آل عمران: ۱)

ترجمہ: الہ، اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے سب کا تھانے والا ہے۔

۳۔ اسم اعظم اس دعا میں مخفی ہے: اللهم انی اسئلك بان لك الحمد لا الہ الا انت المنان بدیع السموات والارض ذوالجلال والاکرام۔ ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے اس بنا پر مانگتا ہوں کہ تمام تعریف تیرے لئے ہے اور تیرے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے۔ تو ہی احسان کرنے والا، آسمانوں اور زمین کو ازسرنو پیدا کرنے والا، صاحب جلال و عزت ہے۔

۴۔ اسم اعظم ان تینوں سورتوں میں آیا ہے۔ ۱۔ سورۃ بقرہ۔ ۲۔ آل عمران۔ ۳۔ طہ۔

یہ وہ احادیث ہیں جن میں اسم اعظم کی تعین کی گئی ہے۔ (۲۳۱) صوفیہ نے ان کو بالعموم بیان کیا ہے۔ تاہم بعض صوفیہ نے دوسرے نام بھی مختلف وجوہات کی بنا پر ذکر کیے ہیں۔ مثلاً:

اللہ

ایک گروہ "اللہ" کو ہی اسم اعظم مانتا ہے۔ مرآۃ العشاق میں ہے کہ اسم اعظم "اللہ" ہے کیونکہ وہ اسم ذات ہے اور تمام صفات، افعالیہ اور آثاریہ کو جامع ہے۔ بعض صوفیہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ اللہ چونکہ تمام اسماء الہی کا اسم ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اس لئے یہ اسم اعظم ہے۔ نورالدین بدخشی فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ سے پوچھا کہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا۔ "اللہ"۔ تاہم خود بدخشی کا خیال ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ" ہے۔ بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہے۔ (۲۳۲)

ہو

بعض صوفیہ کے نزدیک اسم اعظم "ہو" ہے۔ قاضی حمیدالدین ناگوری کی بھی یہی رائے ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ نام خالصۃً عالم غیب سے ہویدا ہوا ہے۔ یہ ذات مطلق کا اسم ہے۔ یہ نہ مشتق ہے اور نہ اس میں کسی غیر کا اشتراک ہے۔ یہی نام اسم پاک اللہ کا بھی منتہی ہے۔ (۲۳۳)

الوحدة

شاہ اسماعیل شہید کی رائے ہے کہ اسم اعظم "الوحدة" ہے۔ (۲۳۴)

الصمد

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ اسم اعظم "الصمد" ہے۔ (۲۳۵)

افتح یکنین

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ افتح یکنین (افتح یکنین) اسم اعظم ہے۔ (۲۳۶) ابویزید بسطامی سے پوچھا گیا کہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے بلکہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ دل کو فارغ کر لینے کا نام ہے۔ (۲۳۷) ان اقوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسم اعظم صوفیہ کے نزدیک کوئی مخصوص اسم نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے۔ اس کیفیت کو امام جعفر صادقؑ اور شیخ جنید بغدادی نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ جب بندہ اس کا ذکر کرتا ہے اور اس میں ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اس کے دل میں سوائے اللہ رب العزت کے اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور ایسی حالت میں پہنچ کر جو کچھ طلب کرتا ہے اسے مل جاتا ہے۔ (۲۳۸)

اسماء حسنی کی تعداد

قرآن کریم میں صرف یہ ذکر آیا ہے کہ اللہ رب العزت کے "اچھے نام" ہیں۔ ان کی تعداد بیان نہیں

کی گئی ہے۔ البتہ صحیح احادیث میں اسماء کی تعداد ۹۹ بتائی گئی ہے۔ ترمذی، ابن ماجہ اور بعض دوسری کتابوں میں ان ۹۹ اسماء حسنیٰ کا بیان بھی ہے۔ لیکن روایات میں تفاوت ہے۔ اگر مختلف روایات کو جمع کیا جائے تو ان میں مذکور اسماء حسنیٰ کی تعداد ۱۶۲ تک پہنچ جائے گی۔ اس لئے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حصر تعداد سے تحدید عدد نہیں بلکہ کچھ اور تھا۔

قرآن کریم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

قُلْ لَوْ كَانُ الْبَحْرُ مِذَاذًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مِذَاذًا ۝ (الکہف: ۱۰۹)

ترجمہ: کہہ دو کہ اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے (لکھنے کے) لئے سیاہی ہو تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم ویسا ہی اور اس کی مدد کو لائیں۔
صوفیہ کرام کا رجحان ہے بھی یہی کہ اللہ رب العزت کے اسماء مبارکہ کسی مخصوص تعداد کے اندر محصور نہیں ہیں۔ (۲۳۹) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء غیر متناہی ہیں کیونکہ اس سے صادر ہونے والے افعال بھی غیر متناہی ہیں۔ (۲۴۰)

اسماء سبعہ

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی تعداد تو غیر محصور ہے تاہم صوفیہ کرام نے سات اسماء کو خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ سات نام ایسے ہیں جو تمام اسماء الہی کو محیط ہیں۔ اللہ رب العزت کے بقیہ نام انہی اسماء میں سے کسی ایک کے ذیل میں آتے ہیں۔ اس لئے ان اسماء کو ”ائمۃ الاسماء“ بھی کہا جاتا ہے۔ وہ سات اسماء یہ ہیں:

۱۔ قدرت، ۲۔ علم، ۳۔ ارادہ، ۴۔ سمع، ۵۔ بصر، ۶۔ کلام، ۷۔ حیات۔
شیخ ابن عربی نے سات نام اس طرح شمار کرائے ہیں: ۱۔ حی، ۲۔ علیم، ۳۔ مرید، ۴۔ قابل، ۵۔ قادر، ۶۔ جواد، ۷۔ مقسط۔ ان میں الٰہی سب پر مقدم ہے۔ اور مقسط سب سے مؤخر۔ لیکن اللہ جو ابن عربی کے بقول اسم اعظم ہے وہ سب پر مقدم ہے کیونکہ وہ ذات پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ کی حیثیت ایسی ہے جیسے امام کی۔ (۲۴۱)

اسماء الہی توقیفی ہیں

اس سلسلہ میں صوفیہ کے دو مسلک ہیں۔ ایک تو اسماء الہی کو توقیفی مانتا ہے دوسرا ”مدرج“ مانتا ہے۔ یعنی اسماء الہی کو انسانی فہم و فکر کے مطابق طے کیا جاسکتا ہے۔ تاہم صوفیہ کی بڑی جماعت قول اول کی قائل ہے اور یہی ان کا مسلک مختار ہے۔ یعنی اسماء باری تعالیٰ جس طرح کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں، اسی طرح سے استعمال کئے جائیں گے۔ ان میں عقل کی بنیاد پر تصرف جائز نہیں۔

اس سلسلہ میں ابن عربی کا مسلک سب سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسماء توقیفی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو لفظ جناب باری تعالیٰ کے لئے روایات سے ثابت نہیں ہے اس کا اطلاق اس کی جناب میں نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ اگر وہ فعل خود اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب کیا ہو تب بھی اسے بطور اسم استعمال نہیں کیا جا

سکتا۔ مثال کے طور پر قرآن کریم میں ہے: و مکروا و مکروا اللہ۔ یا مثلاً و هو خادعہم۔ وغیرہ آیات کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کو نعوذ باللہ خادع یا ماکر کہنا جائز نہیں ہے، بلکہ ابن عربی یہاں تک کہتے ہیں کہ جن الفاظ کا استعمال عرف عام میں اچھے معانی کے لئے ہوتا ہے ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ (۲۳۲)

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ”ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ایسے ناموں سے موسوم کریں جو اس نے خود یا اپنے رسولوں کے ذریعہ اپنی ذات کے لئے استعمال نہ کئے ہوں۔ اسی لئے ہم بھی ان ناموں کا ذکر کرتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ پر کسی دوسرے لفظ کا اطلاق کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ (۲۳۳)

بعض وحدۃ الوجودی صوفیہ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ چونکہ اسماء اور مسمیٰ درحقیقت ایک ہی ہوتے ہیں اور اسماء کی تبدیلی مسمیٰ کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے اس لئے اسماء الہی ویسے ہی مذکور ہوں گے جیسے کہ وہ روایات میں وارد ہوئے ہیں، ان میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ (۲۳۴)

البتہ اس سلسلہ میں امام غزالی کی رائے دیگر صوفیہ سے کچھ مختلف ہے۔ وہ اسم اور صفت میں تفریق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسماء باری تعالیٰ توقیفی ہیں، جبکہ صفات ایسی ہو سکتی ہیں جن کو محض عقلی کی بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے۔ (۲۳۵)

اسماء کی تقسیم

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی مختلف اعتبارات سے صوفیہ نے مختلف تقسیمیں کی ہیں۔ بعض نے اس تقسیم میں ذات و صفات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسم دو طرح کے ہیں: ۱۔ اسم ذات، ۲۔ اسم صفات۔ بعض نے صفات کی بھی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ صفات افعالیہ، ۲۔ صفات نفسیہ۔ (۲۳۶)

شیخ عبدالقادر مہربان نے ان تقسیموں کا خلاصہ اس طرح بیان کیا ہے۔ ”صوفیہ نے اسماء کی مختلف تقسیمیں کی ہیں اور ہر تقسیم بعض وجوہ کی بنا پر دوسری تقسیم سے ممتاز ہے۔ قیصری نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اللہ رب العزت کی چونکہ ہر آن نئی شان (کل یوم ہو فی شان) کی مختلف تجلیات ہیں۔ لہذا ان تجلیات و مراتب کے لحاظ سے اس کی مختلف صفات اور اسماء ہیں۔ ان صفات و اسماء میں سے بعض ایجابی ہیں اور بعض سلبی، پہلی قسم میں بعض حقیقی ہیں جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔ بعض صفاتی ہیں جیسے ربوبیت، علم و ارادہ وغیرہ۔ دوسری قسم سلبی صفات جیسے سبوحیت و قدوسیت وغیرہ۔ بعض صفات متضاد ہیں جیسے لطف و قہر۔ رحمت و غضب، رضاء و خط وغیرہ۔ اسی طرح ایک تقسیم اسماء جمالی و جلالی کی ہے۔ اس کے مطابق کچھ اسماء جمالی ہیں اور وہ ہیں جن میں رب العزت کی رحمت و رافت اور رحمانیت کا پرتو ہے جیسے رحمان، رحیم، رؤف وغیرہ۔ اسماء جلالی وہ ہیں جن میں اس کی ہیبت و عظمت اور جلال و دبدبہ کا اظہار ہوتا ہے جیسے قہار، جبار وغیرہ۔ (۲۳۷)

امام غزالی نے اسماء الہیہ کو چار قسم کا بتایا ہے۔ بعض اسماء تو وہ ہیں جو صرف اس کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے موجود، بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی ذات پر تو دلالت کرتے ہی ہیں۔ مگر کچھ چیزوں کی اس سے نفی بھی کرتے ہیں۔ جیسے اللہ کا اسم مبارک، القدیم یا الغنی کہ حادث و فقیر ہونے کی نفی بھی کرتے ہیں۔ بعض اسماء وہ ہیں جو ایجابی ہیں، جیسے الکی، القادر، المرید وغیرہ۔ بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی صفت فاعلیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے

اسماء کی مشہور تقسیم، ذاتیہ، صفاتیہ، افعالیہ کے علاوہ بعض صوفیہ نے دو نام اور ذکر کئے ہیں یعنی ۱۔ اسماء
مفتاح الغیب، ۲۔ اسماء مفتاح الشہادۃ۔ (۲۳۹)

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ کرام اسماء ذات باری تعالیٰ کو اس کے مختلف افعال اور شئون کے لحاظ سے مختلف تقسیموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی اللہ رب العزت کی ذات اقدس کا ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ اس پر دلالت کرنے والے اسماء اسم ذات کہلاتے ہیں۔ اس کی ذات کا دوسرا اعتبار یہ ہے کہ دیگر مخلوقات سے اس کو کس طرح ممتاز کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کے نام اسماء صفات کہلاتے ہیں۔ ایک اعتبار یہ ہو سکتا ہے کہ اس کائنات میں اللہ رب العزت کا عمل کیا ہے۔ اس قسم کے نام اسماء افعال کہلاتے ہیں۔

اسماء عین ذات یا زائد برذات

علماء و حکماء اسلام میں اسماء و صفات کے عین ذات یا زائد برذات ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ صوفیہ کی بھی اس میں اپنی رائے ہے۔ اور اس گروہ میں بھی دونوں مکاتب فکر کے لوگ موجود ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس مسئلہ پر ہے کہ اسم و مسمیٰ میں کیا تعلق ہے۔ اسم عین مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ؟ جو لوگ اسم کو عین مسمیٰ قرار دیتے ہیں وہ اسماء الہیہ کو بھی عین ذات قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اسم کو مسمیٰ کا غیر یا اس پر اضافہ سمجھتے ہیں وہ اللہ رب العزت کے اسماء کو بھی اس کی ذات سے جدا سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ میں صوفیہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اسم کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو مسمیٰ کی ذات پر اپنی وضع کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو، بلکہ اسم اصلاً ذات ہے جو ذات پر اس کی صفات کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے۔ چاہے صفات وجودی ہوں (ایجابی) ہوں یا عدمی (سلبی) ہوں۔ (۲۵۰) گویا اسم مسمیٰ کی صفت ہے جس کے ذریعہ مسمیٰ مومنین کے دل پر تجلی کرتا ہے اور اس تجلی کے نتیجہ میں ان کا ایمان زیادہ ہوتا ہے۔ (۲۵۱) اس کی مزید توضیح صوفیہ نے اس طرح کی ہے مثلاً ایک نام عائشہ ہے تو جس وقت لفظ عائشہ زبان سے ادا ہو گا تو یہ اسم ہو گا نہ کہ مسمیٰ۔ جبکہ اس کی دلالت مسمیٰ پر ہو گی۔ اس کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر ایک اسم کو اس کے غیر مسمیٰ کی نسبت دے کر شہرت دے دی جائے تو دوسرا مسمیٰ بھی اسی سے موسوم ہو جائے گا۔ جیسے عائشہ اور فاطمہ دو نام ہیں۔ اگر عائشہ کو فاطمہ یا فاطمہ کو عائشہ کہنا شروع کر دیا جائے اور انہی کو شہرت مل جائے تو اب ان کے پرانے ناموں کی حیثیت ختم ہو جائے گی اور نئے ناموں کی بنیاد پر ان پر احکامات جاری ہوں گے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو طلاق اس پر واقع ہو گی جس کا اب نام فاطمہ ہے، اس پر نہیں جس کا پہلے فاطمہ نام اور اب عائشہ ہے۔ اس مثال سے واضح ہو جاتا ہے کہ اسم مسمیٰ نہیں بلکہ مسمیٰ کی دلیل ہے۔ اصل مسمیٰ کی ذات اسم سے علیحدہ ہے۔ (۲۵۲)

اس کو ثابت کرنے کے لئے صوفیہ نے جو دلائل دیے ہیں من جملہ ان میں ایک لفظ اللہ بھی ہے۔ یہ لفظ چار حروف کا مرکب ہے۔ جب اللہ رب العزت واحد ہے۔ یہ لفظ حرف و صوت سے مرکب ہے جبکہ اللہ رب العزت ان الفاظ کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔ جب کہ اللہ رب العزت کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ یہ حروف

مخلوق ہیں جب کہ اللہ رب العزت قدیم ہے۔ ان دلائل سے صوفیہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسم و مسمیٰ ایک نہیں ہے۔

مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں

بیچ نامے بے حقیقت دیدہ ای یازگاف و لام گل گل چیدہ ای
اسم خواندی او مسمیٰ را بگو مہ بہ ہاراں داں نہ اندر آب جو

ترجمہ: کوئی ایسا نام بھی ہے جس کی (خارج) میں کوئی حقیقت نہ ہو کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ گاف اور لام گل کہہ کر پھول مل گئے ہوں۔ اسم کہہ کر اس کے مسمیٰ کی تلاش کر جیسا کہ چاند کا عکس پانی میں نظر آتا ہے لیکن چاند ہوتا آسمان میں ہے۔

مولانا رومی اس کو ذات کی صفت مانتے ہیں یعنی اسم کا کام صرف ذات مسمیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

از پی آن گفت حق خود را بصیر کہ بود دیدویت ہر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع تہندی لب ز گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم تانیندیشی فساد تو ز نیم
نہست این ہابر خدا اسم علم کہ یہ کافور دارد نام ہم
اسم مشتق است و اوصافش قدیم نہ مثال علت اولیٰ سقیم

ترجمہ: رب العزت نے اپنے آپ کو اس سلسلے بصیر کہا تا کہ تم دیکھنے میں ہر وقت احتیاط رکھو۔ (اس کی صفت بصیر تمہارے لئے نذیر ہے)۔ اور اس لئے سمیع کہا ہے تا کہ فضول باتوں سے اپنی زبان روک کے رکھو۔ اور اس لئے علیم کہا ہے کہ تو برے خیالات سے بچا رہے۔ یہ رب العزت کے اسماء نہیں ہیں، کیا اگر حبشی اپنا نام کافور رکھ لے تو وہ گورا ہو جائے گا۔ اسم مشتق ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں۔

صوفیہ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ اسماء باری تعالیٰ عین ذات ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے ”اسم کے الفاظ تو یقیناً مسمیٰ کے اجزاء پر دلالت نہیں کرتے، تاہم اسم خود مسمیٰ کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ کہا جائے ”میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو اس سے لفظ فاطمہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ بلکہ ذات فاطمہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ یا مثلاً یہ کہا جائے کہ ”زید کو آزاد کر دیا“ تو اس سے بھی لفظ زید آزاد نہ ہو گا بلکہ زید کی شخصیت آزاد ہو جائے گی، لیکن اگر زید کا نام بدل کر اس کا نام ناصر رکھ دیا جائے تو زید کے آزاد کرنے سے ناصر آزاد نہیں ہو جائے گا۔ (۲۵۳) اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسم اور مسمیٰ کی حقیقت ایک ہی ہوتی ہے۔ گروہ اول کے صوفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مخلوق کی صفات تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اس وقت ایک شخص کھڑا ہے تو اس کو قائم کہیں گے۔ لیکن اگر وہ بیٹھ جائے تو پھر اس کو قائم نہیں کہہ سکتے۔ اس کی یہ دوسری کیفیت اول کیفیت کے بالکل متضاد ہے۔ اللہ رب العزت کا معاملہ دوسرا ہے۔ اس کے اسماء کبھی تبدیل نہیں ہوتے بلکہ ہمہ وقت ایک جیسے ہی رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے متضاد نام بھی ہمہ وقت اس کے ساتھ اور اس کی ذات کے ساتھ

ثابت ہیں۔ وہ ہر آن محی (جلانے والا) بھی ہے اور ٹھیک اسی وقت ممیت (مارنے والا) بھی۔ اس لئے اس کے اسماء کو مخلوقات کے اسماء سے نسبت دینا صحیح نہیں ہے۔ (۲۵۴)

اسم کو عین ذات قرار دینے والے صوفیہ اپنے مسلک کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ اسم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک اسم حقیقی، دوم اسم مجازی۔

اسم حقیقی وہ ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے ممیز کرے اور اس کی ذات میں داخل ہو، اسم مجازی وہ ہے جو کسی چیز کا نام رکھ دیا گیا۔ مگر ذات یا اس کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

اسم کو عین مسمیٰ قرار دینے والے اسم حقیقی مراد لیتے ہیں اور غیر مسمیٰ قرار دینے والے اسم مجازی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اسم مجازی غیر مسمیٰ ہے۔ البتہ اسماء باری تعالیٰ اس کے کمالات ذاتیہ ہیں۔ اس لئے وہ اس کی ذات کا عین ہیں۔ (۲۵۵)

اس مسئلہ میں شیخ ابن عربی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اسماء باری تعالیٰ دو قسم کے ہیں۔ ایک ایجابی دوسرے سلبی۔ سلبی اسماء وہ ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے کسی چیز کی تنزیہ کی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا لامکاں ہونا، اس کا غیر مرکب ہونا وغیرہ۔ دوسری قسم صفات ثبوتی کی ہے۔ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ان چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن سے ان کا متصف ہونا ضروری ہے جیسے وجود، علم، حیا، سمع و بصر وغیرہ۔ ان دوسری قسم کی صفات کو اس طرح بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ صفات یا حقیقی محض ہوں گی یا اضافی محض، یا پھر حقیقی ذاتی اضافی ہوں گی۔ اس طرح ان کی تین قسمیں ہوں گی۔

۱۔ حقیقی محض: جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔

۲۔ اضافی محض: جیسے خلق، رزق وغیرہ۔

۳۔ حقیقی ذاتی اضافی: جیسے اپنے سے غیر کا عمل (علیم ہونا)۔

ثانی الذکر کے بارے میں صوفیہ کی رائے ہے کہ وہ اللہ رب العزت کی صفت قیوم ہونے کے تابع ہیں۔ اس لئے مورد بحث نہیں ہیں۔ اول الذکر اور مؤخر الذکر دو قسمیں ایسی ہیں جو اس بحث کی مورد ہیں۔ ایسی صفات کل آٹھ ہیں۔

۱۔ حیات، ۲۔ علم، ۳۔ قدرت، ۴۔ ارادہ، ۵۔ سمع، ۶۔ بصر، ۷۔ تکلم، ۸۔ بقاء۔

معتزلہ ان تمام کو ذات باری تعالیٰ کا عین مانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بذات خود حی، قادر اور عالم ہے نہ کہ وہ حیات، علم اور قدرت سے متصف ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم ان کو صفات مانیں گے تو یا تو یہ ذات باری تعالیٰ کی طرح سے قدیم ہوں گی یا حادث۔ اگر حادث ہوں گی تو اللہ رب العزت کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم مانیں تو "تعدد الہ" لازم آئے گا اور یہ دونوں ممتنع ہیں۔ اشاعرہ کا خیال ہے کہ پہلی سات صفات تو زائد بر ذات ہیں تاہم یہ ذات کے لئے لازم بھی ہیں اور ذات کے ساتھ قائم بھی۔ گویا نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ جس طرح ذات ازلی اور قدیم ہے اسی طرح یہ بھی ازلی اور قدیم ہیں۔ البتہ آٹھویں صفت یعنی صفت بقاء کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی اس کو بھی عین ذات مانتے ہیں اور باقی

اشاعرہ اور امام ابوالحسن اشعری کی رائے وہی ہے جو دیگر صفات کے بارے میں ہے۔ معتزلہ کے اعتراض کہ اس طرح سے تعدد قدام لازم آئے گا کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ تعدد ذات قدیمہ ممتنع ہے۔ تعدد صفات قدیمہ ممتنع نہیں ہے۔

ابن عربی کا رجحان یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات ہیں۔ لکھتے ہیں کہ اگر صفات حق کو زائد برذات اعیان مانا جائے تو اس سے ذات کا نقص ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ شئی جو کسی امر زائد کے وسیلہ سے کمال کو پہنچتی ہے۔ اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے۔ (۲۵۶) البتہ ابن عربی نے ایک وضاحت کی ہے کہ اسماء و صفات عین ذات و غیر ذات ہونے کے اعتبار سے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور اسماء دراصل معانی، اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ اس پہلو سے وہ عین ذات ہیں کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ اس پہلو سے وہ غیر ذات ہیں۔ (۲۵۷)

شیخ ابوبکر الکاباذی نے اسماء و صفات کو علیحدہ قرار دیا ہے۔ تاہم یہ وضاحت نہیں کی کہ اسماء الہی سے ان کی مراد کیا ہے۔ اور صفات الہی سے کیا۔ اسماء کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ صوفیہ کا ایک گروہ اسی طرح مانتا ہے جیسے کہ صفات ہیں۔ یعنی نہ عین اور نہ غیر۔ جبکہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ اسماء الہی دراصل اللہ ہی ہے یعنی اس کا عین۔ (۲۵۸)

صفات کے بارے میں انہوں نے تفصیلی بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”صوفیہ اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کچھ صفات ہیں جن سے وہ متصف ہے جیسے علم، قدرت، قوت، عزت، حلم و حکمت وغیرہ۔ اور یہ صفات نہ جسم ہیں، نہ عرض ہیں نہ جوہر ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات نہ جسم ہے نہ عرض ہے نہ جوہر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہیں، سامع، بصارت ہے۔ وجہ ہے، لیکن آنکھ کان اور ہاتھ سے منزہ ہے۔

صوفیہ کا اجماع ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جوارج نہیں اور نہ ہی اعضاء اجزا ہیں۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ نہ اس کی عین ہیں اور نہ غیر۔ نیز اس کے لئے صفات ثابت کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ان کا محتاج ہے۔ اور وہ ان کے ذریعہ کاموں کو سرانجام دیتا ہے بلکہ اس کے معنی اس کی ضد کی نفی کرنا اور اس کو اس کے لئے ثابت کرنا ہے اور یہ کہ یہ صفات اس کی ذات سے قائم ہیں۔

علم کا مطلب صرف جہل کی نفی نہیں ہے اور نہ قدرت کا مطلب صرف عجز کی نفی ہے بلکہ علم و قدرت کا اثبات ہے۔

ہمارا اس کو ان صفات کے ساتھ متصف کرنا، اس کی توصیف کے لئے نہیں ہے، یہ ہماری صفت ہے اور ان صفات کا تذکرہ ہے جن سے وہ متصف ہے۔ اور یہ ذکر بھی نہیں ہے۔ چونکہ ذکر ذاکر کی صفت ہے مذکور کی صفت نہیں ہے۔ اور چونکہ مذکور ذاکر کے ذکر کی وجہ سے مذکور ہوتا ہے لیکن موصوف وصف کرنے والے کی صفت کرنے سے موصوف نہیں ہوتا۔ چونکہ اگر واصف کی توصیف سے اس کی صفات کا ثبوت ہوتا تو جو مشرکین شرک کرتے ہیں یا اللہ تعالیٰ کے زوجہ یا ولد کا اثبات کرتے ہیں تو وہ بھی نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہو جاتی۔

اس میں صوفیہ کا اختلاف ہے کہ اتیان، مچی (آنے) نزول وغیرہ کیا ہیں۔ جمہور صوفیہ کہتے ہیں کہ یہ بھی اس کی صفات ہیں۔ جس طرح کہ اس کی جناب کے موافق ہوں۔ ان پر ایمان ضروری ہے، لیکن ان پر بحث ضروری نہیں۔

محمد بن موسیٰ واسطی کہتے ہیں کہ جس طرح اس کی ذات غیر معلول ہے اسی طرح اس کی صفات غیر معلول ہیں۔ (۲۵۹) شیخ عبدالکریم جبلی اسماء صفات کو عین ذات قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ صفات اس کی ماہیت اور اس کی ہویت کے اعتبار سے جس پر کہ وہ بالذات ہے، عین ذات ہیں۔ بس مخلوق کے حکم سے اس کا حکم جدا ہو گیا، چونکہ مخلوق کی صفت نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات اور حق میں یہ حکم نہیں بلکہ اس کی صفت عین ذات ہیں اور ان کا غیر ذات ہونا علی سبیل المجاز ہے۔ علی سبیل الحقیقت نہیں۔ (۲۶۰)

علامہ جامی نے صوفیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وجود کے اعتبار سے اس کی عین ذات ہیں اور تعقل کے اعتبار سے غیر ذات۔ (۲۶۱)

چنانچہ اگر کوئی اس کے لئے ذات کا اثبات کرے اور صفات کا اثبات نہ کرے تو وہ جاہل ہے اور بدعتی ہے اور جو صفات کو اللہ تعالیٰ کے مغائر ثابت کرے وہ شرک ہے۔ مزید لکھا ہے کہ ہماری ذات ناقص ہیں اور صفات سے ان کی تکمیل ہوتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کامل و مکمل ہے۔ اس کو کسی بھی چیز میں کسی چیز کی احتیاج نہیں ہے۔ (۲۶۲)

کسی صوفی شاعر نے اس کو لکھا ہے:

از روئے تعقل ہمہ غیرند صفات با ذات تو وز روی تحقیق ہمہ عین

ترجمہ: عقل کے لحاظ سے تمام صفات غیر ذات ہیں جبکہ تحقیق و نظر کے اعتبار سے تمام عین ہیں۔
شیخ فرید الدین عطار نے لکھا ہے:

زہ اسم و زہ معنی ہمہ تو ہی گویم کہ اے تو اے ہمہ تو
توئی معنی و بیروں تو است توئی گنج دہمہ عالم طلسم است

ترجمہ: کیا خوب ہے کہ اسم اور معنی سب کچھ تو ہی ہے۔ اس لئے میں کہتا ہوں کہ اے تو، اے سب کچھ تو تو ہی تو معنی ہے اور تیرا ظاہر تیرا نام ہے، تو ہی خزانہ ہے اور تمام عالم طلسم ہے۔

تشبیہ و تنزیہ

تشبیہ و تنزیہ کی تعریف:

تشبیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو مخلوقات کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف کرنا اور تنزیہ کا مطلب ہے مخلوقات جیسی صفات سے اس کی ذات کو مبرا کرنا۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے:

”تشبیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کو ایسی ذات سے تشبیہ دینا جس کی صفات رب العزت کی ذات کے منافی ہیں اور تنزیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کی ذات سے ایسی صفات کا منزہ کرنا جو اس کی ذات کے مناسب نہیں۔ چاہے وہ صفات مخلوق کی ہوں یا نہ ہوں۔ (۲۶۳)

تشبیہ

اہل تشبیہ کو مشبہ یا مجسمہ بھی کہا جاتا ہے، یہ اللہ رب العزت کے لئے انسانوں جیسے یا انسانوں سے مختلف اعضاء کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ فرقہ دراصل قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتا ہے جن میں اللہ رب العزت کے لئے اعضاء و جوارح کی نسبت ہے۔ جیسے ہاتھ، وجہ، عین، وغیرہ۔ ان آیات کو وہ ظاہری معنی میں لیتے ہیں اور مختلف انداز سے مختلف معنی پہنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس گروہ میں سے بعض تو اس کو نور کہتے ہیں۔ بعض پگھلی ہوئی چاندی کی طرح بتاتے ہیں۔ کچھ بلور جیسا بتاتے ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک بوڑھے کی مانند ہے۔ کچھ ایسے ہیں جو اسے ایک جوان مرد کی صورت میں مانتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو داڑھی اور شرمگاہ کے علاوہ تمام انسانی اعضاء کو اس کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ (۲۶۴)

شیخ عبدالکریم جیلی نے تشبیہ سے متعلق ایک حدیث بھی نقل کی ہے کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان آدمی کی شکل میں دیکھا۔ (۲۶۵)

تنزیہ

تنزیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو ان صفات سے منزہ سمجھنا جو اس کی شایان شان نہیں ہے۔ شیخ بدر لکھتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت خالص تنزیہ کی تھی۔ آسمانی کتابوں میں تنزیہی ایمان کا بیان ہے۔ (۲۶۶) شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ تنزیہ کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ”میں نے اپنے رب کو ایک نورانی شکل میں دیکھا۔“ (۲۶۷)

تشبیہ و تنزیہ میں صوفیہ کا مسلک

تشبیہ و تنزیہ سے متعلق صوفیہ کرام کے چار گروہ ہیں:

- ۱۔ ایک گروہ اللہ رب العزت کو مجسم اور مشبہ کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، منہ اور دیگر اعضاء ہیں۔ اس گروہ کے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ وہ ایک جوان مرد کی شکل میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک بوڑھے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں گھوڑے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں کہ اس کا قد سات بالشت کے برابر ہے۔ اس کے جسم کا وزن بھی ہے۔ اس کی آواز بھی ہے وغیرہ العیاذ باللہ۔ (۲۶۸)
- ۲۔ دوسرا قول تنزیہ مطلق کا ہے۔ جمہور صوفیہ اسی کے قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ رب العزت جسم اور جسمانیات سے پاک ہے۔ اسے نہ آواز کی احتیاج ہے، نہ شکل و صورت کی، اس کی ذات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے رخ اور جہت کو متعین نہیں کیا جاسکتا۔ (۲۶۹)
- ۳۔ تیسرا قول ان صوفیہ کا ہے جو تشبیہ و تنزیہ کے درمیان کی شکل نکالتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ

رب العزت نے اپنے لئے وجہ، ید وغیرہ کا استعمال کیا ہے اور احادیث میں رب العزت کے ضحک (ہنسنے) دانت، ہتھیلی، انگلیوں، ٹھنڈک اور خوشبو وغیرہ اعضاء و صفات کا استعمال ہوا ہے۔ اس لئے لامحالہ ہمیں ان کی کوئی مخصوص شکل ماننی ہو گی۔ ورنہ ان کا استعمال لغو شمار ہو گا۔ البتہ یہ ہے کہ اس شکل و صورت کو انسانی شکل و صورت پر قیاس کیا جانا ممکن نہیں۔ (۲۷۰) اس لئے ان کی کوئی اپنی شکل ہو گی جو انسانی فہم و ادراک کے دائرہ سے خارج ہے، کیونکہ انسان کا دائرہ اختیار صرف ان چیزوں تک محدود ہے جن کی کوئی مثال اس دنیا میں مل سکے اور اللہ رب العزت کی کوئی مثال نہیں۔ لیس كمثله شیء (شوریٰ ۱۱) اس جیسی کوئی شئی نہیں۔

۴۔ چوتھا قول وحدۃ الوجودی صوفیہ کا ہے۔ وہ چونکہ عالم کو عین ذات باری تعالیٰ مانتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہی اپنے محدود مظہر میں کائنات ہے۔ اس لئے وہی واجب الوجود ہے اور وہی ممکن الوجود۔ تنزیہ و تشبیہ کے حوالے سے ہی وہ اپنے مرتبہ ذات میں منزہ ہے اور اپنے مظاہر میں مشبہ، یعنی وہ تشبیہ اور تنزیہ کا جامع ہے۔ (۲۷۱) شیخ اکبر فرماتے ہیں:

فان قلت لا تنزیہ کنت مقیدا	وان قلت بالتشبیہ کنت محددا
وان قلت بالامرین کنت مردا	وکنت اما ما فی المعارف سیدا
فمن قال بالا شفاع کان مشرکا	ومن قال بالافراد کان موحدا
فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیاً	وایاک والتنزیہ ان کنت معردا
فما انت ہو بل انت ہو ترلا فی	عین الامور مسرعا و مقیدا

ترجمہ: اگر تم تنزیہ خالص کے قائل ہوئے تو تم نے اللہ کو غیب میں مقید کر دیا، اور اگر تم صرف تشبیہ کے قائل ہو تو گویا تم نے اس کو محدود کر دیا۔ اگر تم دونوں باتوں کے قائل ہو تو سیدھے راستہ پر ہو اور تم معارف کے امام اور سید ہو۔ جو دو وجود (اللہ تعالیٰ کا وجود اور ممکنات کا وجود) کا قائل ہوا وہ مشرک ہے اور جو وحید وجود کا قائل ہے وہ موحد ہے۔ تو اگر تم دو وجود کے قائل ہو تو اپنے کو تشبیہ سے بچاؤ اور اگر ایک وجود کے قائل ہو تو تنزیہ سے اپنے کو بچاؤ۔ تم حق کے عین نہیں ہو کیونکہ حق تعالیٰ وجود مطلق ہے اور تم اللہ کو عین موجود میں تعین کی قید سے آزاد اور تعین کی قید سے مقید پارہے ہو۔

معرفت

معرفت کی تعریف:

معرفت عرف کا مصدر ہے اس کے معنی جاننے پہچاننے وغیرہ کے آتے ہیں۔ علم لغت کی رو سے ہر علم معرفت اور ہر معرفت علم ہے۔ (۲۷۲) لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں معرفت نسبتاً وسیع مفہوم کی حامل ہے۔ صوفیہ نے معرفت کے بارے میں متعدد طریق سے اظہار خیال کیا ہے۔ سہل کہتے ہیں کہ معرفت اپنے جہل کی معرفت (اعتراف) ہے۔ (۲۷۳) فارس (۲۷۴) کہتے ہیں کہ معرفت معروف کی کنہ کو جاننے کا نام ہے۔ (۲۷۵) شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے لکھا ہے کہ معرفت عین شئی کے اس طرح احاطہ کا نام ہے جیسی وہ ہے۔ (۲۷۶)

علم و معرفت:

لغت کی رو سے علم اور معرفت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن صوفیہ کرام ان میں فرق کرتے ہیں۔ جمہوریہ صوفیہ کا مسلک یہ ہے کہ علم معرفت سے فروتر ایک مرتبہ معرفت ہے اور معرفت علم کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ شیخ ابوسعید الخراز فرماتے ہیں کہ اللہ کا علم اللہ تعالیٰ کی معرفت کے مقابلے میں زیادہ مخفی اور زیادہ مشکل ہے۔ (۲۷۷) ایک اور صوفی فرماتے ہیں کہ اشیاء کے ظاہر کا علم، علم ہے اور اس کے باطن کا علم معرفت۔ (۲۷۸) لیکن بعض علم کو معرفت پر فضیلت دیتے ہیں۔ شیخ ابوبکر وراق (۲۷۹) فرماتے ہیں کہ معرفت اشیاء کی صورت کا جاننا ہے اور علم اشیاء کی حقیقت سے واقف ہونا ہے۔ (۲۸۰) جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ علم معرفت سے بڑھ کر ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنا نام علم سے رکھا معرفت سے نہیں۔ اور قرآن پاک میں ہے والذین او توا العلم درجات۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا: فاعلم انہ لا الہ الا ہو۔ یہ نہیں کہا فاعرف۔ اس لئے کہ جب انسان ایک چیز (عرف) کو جانتا ہے تو وہ علم کے ذریعہ اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر اس کو اس کا علم ہے تو پھر اس کا علم بھی حاصل ہے اور معرفت بھی۔ (۲۸۱)

معرفت الہی

علامہ جامی نے لکھا ہے کہ معرفت ”بازشناختن“ کو کہتے ہیں۔ یعنی ایک مجمل معلوم کو اس کی تفصیلات کے ساتھ دوبارہ جاننا، اس عبارت کی تشریح علامہ نے اس طرح کی ہے: مثال کے طور پر عوامل لفظیہ و معنویہ کو جاننا اور ان کے عمل سے آگاہ ہونے کا نام علم نحو ہے۔ لیکن ان میں سے ہر عامل کو تفصیل کے ساتھ جاننے، نیز بلا توقف صحیح عبارت پڑھنے اور اس کے محل استعمال سے واقف ہونے کا نام معرفت نحو ہے۔ ایسا ہی معاملہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو تفصیل کے ساتھ جاننا معرفت الہی ہے۔ (۲۸۲)

معرفت کی اہمیت

اللہ تعالیٰ کی صحیح معرفت، اس کی عبادت و بندگی کا پہلا زینہ ہے۔ اگر اس کی معرفت حاصل نہ ہوگی تو اس کی صحیح طریقہ پر عبادت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ شیخ جنیدؒ نے سب سے پہلی عبادت اللہ تعالیٰ کی معرفت کو قرار دیا ہے۔ (اول عبادۃ اللہ تعالیٰ عزوجل معرفت)۔ (۲۸۳) شیخ علی ہجویری معرفت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی بندگی اختیار کرنے اور اس کے تقرب کی راہ پر گامزن ہونے میں جو چیز رکاوٹ بنتی ہے وہ اس کی ذات کی عدم معرفت ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ آدمی کو خداوند جل و علاء کا علم ہو اور علم بھی صحیح ہو۔ چنانچہ جس قدر آدمی کے اندر خدا کی معرفت صحیح ہوگی اسی کے لحاظ سے اس کا عمل درست اور خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں اس کا مقام بلند ہوتا جائے گا۔ (۲۸۴)

معرفت کی اہمیت کو ثابت کرنے کے لئے بعض صوفیہ کرام ایک حدیث نقل کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: گھر کا تمام دار و مدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے اور دین کا

دارومدار، معرفت باللہ، یقین اور عقل قانع پر ہے۔ میں نے عرض کیا۔ آپ پر میرے ماں باپ قربان ہوں، عقل قانع کیا ہے۔ آپ نے فرمایا: اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے روکنا اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی خواہش کرنا۔ (۲۸۵)

صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کے قول:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (انعام: ۹۲)

ترجمہ: اور نہیں پہچانا انہوں نے اللہ کو پورا پہچانا۔

میں قدر کی تفسیر معرفت الہی سے ہی کی ہے۔ شیخ ابوالحسن نوری سے سوال کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے بندے پر سب سے پہلے کیا چیز فرض کی ہے؟ شیخ نے جواب دیا، معرفت خداوندی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریت: ۵۶)

ترجمہ: اور میں نے جو بنائے جن اور آدمی سو اپنی بندگی کے لئے۔

میں لفظ یعبدون کی تفسیر میں ابن عباس سے روایت ہے ”لیرفون“ تاکہ وہ مجھے پہچانیں۔ (۲۸۶)

معرفت الہی صوفیہ کی نظر میں

صوفیہ کرام نے معرفت کو بہت اہمیت دی ہے۔ اور مختلف اسالیب اور انداز کلام میں معرفت پر اظہار خیال کیا ہے۔ ایک صوفی سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کو واحد جاننے کے لئے دلوں کا اس کی تعریف کے لطائف کو جھانک کر دیکھنا معرفت ہے۔ (۲۸۷) شرح منازل السائرین میں لکھا ہے کہ صوفیہ معرفت سے علم مراد نہیں لیتے بلکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ایسی معرفت مراد لیتے ہیں جو صوفی کے قلب اور احوال پر غالب آجائے۔ (۲۸۸) حارث محاسبی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ معرفت میرا راستہ ہے۔ (۲۸۹) وحدۃ الوجودی صوفیہ معرفت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ آدمی کو اپنے اللہ ہونے کا علم ہو جائے، یعنی انسان اور کائنات کی ہر چیز مرتبہ تقید میں واجب الوجود کا مظہر ہے۔ ابن عربی نے لکھا ہے: عارف وہ ہے جو ہر چیز میں اللہ کو دیکھے بلکہ ہر چیز کو اس کا عین جانے۔ (۲۹۰) امام غزالی کہتے ہیں کہ معرفت، بغیر کیفیت، بغیر مشاہدہ اور بلا واسطہ حق کے مشاہدہ کا نام ہے۔ (۲۹۱)

صوفیہ کرام نے معرفت کے سلسلہ میں مختلف اور متضاد باتیں بھی کہی ہیں جو دراصل ان کے ذوق اور رجحان کی ترجمانی کرتی ہیں۔ کسی صوفی نے ایک بات کہی جو اس کے مشاہدات پر مبنی تھی۔ دوسرے صوفی نے اس کے برخلاف مشاہدہ کیا، اس لئے اس نے اس کے متضاد بات کہی۔ مثلاً عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ معرفت یہ ہے کہ انسان کو کوئی چیز تعجب خیز نہ دکھائی دے۔ کیونکہ تعجب تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی اپنے مقدور سے بڑھ کر کچھ کر دے۔ خدا کی قدرت اور اس کے کمال سے کون شئی بعید ہو سکتی ہے، اس لئے جو شخص خدا کا عارف ہو گا اسے کسی کے کسی فعل پر تعجب نہیں ہو سکتا۔ (۲۹۲) جبکہ شبلی فرماتے ہیں۔ المعرفة دوام الخیر۔ (معرفت یہ ہے کہ آدمی ہر وقت حیرت زدہ رہے)۔ (۲۹۳) عبداللہ بن مبارک نے خدا تعالیٰ کی قدرت کا مشاہدہ کیا تو ان کا حیرت و استعجاب ختم ہو گیا اور شبلی نے اپنی بے بضاعتی کا احساس کیا تو اللہ تعالیٰ کی

مناعی کے سامنے دم بخود رہ گیا۔

اسی طرح ایک صوفی کا قول ہے اگر کسی کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی عذاب ہو جاتی ہے۔ (۲۹۴) اس کے مقابلے میں ایک اور صوفی کا قول ہے کہ ”جس کو معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی پر کشش ہو جاتی ہے۔“ (۲۹۵) پہلا قول معرفت کے بوجھ کے پیش نظر ہے جس کو اٹھانے سے زمین و آسمان قاصر ہو گئے تھے۔ دوسرا قول اس احساس پر مبنی ہے کہ جس نے اپنے رب کو پہچان لیا گویا اسے مقصد حیات مل گیا اور بامقصد زندگی بہترین زندگی ہوتی ہے۔

معرفت کے بارے میں صوفیہ نے مختلف پیرائے سے اظہار خیال کیا ہے۔ ابویزید فرماتے ہیں کہ معرفت اس بات کے جاننے کا نام ہے کہ مخلوق کی تمام حرکات و سکنات اللہ کی طرف سے ہیں۔ (۲۹۶) ذوالنون مصری فرماتے ہیں کہ معرفت کی حقیقت یہ ہے کہ انسان ان اسرار سے واقف ہو جائے جو اللہ تعالیٰ کے کاموں میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ (۲۹۷) حارث محاسبی (۲۹۸) فرماتے کہ معرفت میرا راستہ ہے (۲۹۹) ابو بکر الزہرا بادی فرماتے ہیں کہ معرفت ایک نام ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ دل کے اندر ایسی تعظیم پیدا ہو جائے جو سالک کو تشبیہ اور تعطیل سے باز رکھے۔ (۳۰۰) ایک صوفی فرماتے ہیں کہ دل کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو مع اس کے اسماء و صفات صحیح طور پر جان لینا معرفت ہے۔ (۳۰۱) اور شبلی فرماتے ہیں کہ اعتراف بجز ہی دراصل معرفت ہے۔ (۳۰۲)

صوفیہ کرام نے بالعموم معرفت کے سلسلے میں اختصار کے ساتھ کلام کیا ہے اور بیشتر نے مختلف مواقع پر معرفت کے ایک یا زیادہ پہلوؤں پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس لئے بسا اوقات ایک ہی صوفی نے دو مختلف مواقع پر مختلف باتیں کہی ہیں۔ اس طرح معرفت کے حصول اور معرفت کی اقسام وغیرہ کے سلسلے میں بھی مختلف آراء منقول ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ انہوں نے اپنے مخصوص احوال اور کیفیات کے زیر اثر کہی ہیں۔

معرفت کے سلسلے میں ابوالمغیث منصور حلاج نے تفصیل سے کلام کیا ہے اور اپنی مخصوص اشاراتی زبان میں معرفت کے اکثر پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔ اپنی کتاب ”کتاب الطواسین“ کے باب بستان المعرفة میں لکھتے ہیں۔

”معرفة نكره کے ضمن میں مخفی ہے اور نكره معرفة کے ضمن میں مخفی ہے۔ نكره عارف کی صفت اس کا لباس اور جہل اس کی صورت ہے۔ معرفة عقل کے غائب ہے، اس کو کیسے پہچانا جاسکتا ہے جبکہ اس کی کوئی کیفیت نہیں، وہ کہاں ہے جب کہ وہ لامکان، اس تک کیسے پہنچا جاسکتا ہے جبکہ وصال ہی نہیں۔ اس سے کیسے جدا ہوا جاسکتا ہے جبکہ انفصال ہی نہیں۔ ایک محدود، معدود ہستی کے لئے معرفت الہی کا دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے۔ معرفة تو وراء الراء ہے۔ کسی کی رسائی سے بلند، عزم و حوصلہ سے وراء، اسرار سے وراء اخبار و اطلاق سے وراء اور اک سے وراء ہے۔ یہ سب چیزیں موجود بھی نہیں تھیں وہ جب سے ہے۔ یہ سب کسی مکان میں ہیں اور وہ مکان سے قبل ہے، یہ جہات میں ہیں اور وہ جہات سے قبل ہے۔ اگر کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنے کو گم کر کے اس کی معرفت حاصل کی۔ (عرفة بفقدی) تو جو خود گم ہو وہ موجود کو کیسے پہچان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے اس کو اپنے وجود کے ذریعہ پہچانا تو بھی غلط ہے چونکہ وہ قدیم (تعدد قدماء) محال ہے اور کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی جہالت سے اسے پہچانا تو جہالت تو ایک حجاب ہے اور معرفت اس حجاب سے وراء ہے۔ اگر کوئی کہے کہ

میں نے اس کو نام سے پہچانا تو نام مسمی سے جدا نہیں ہے چونکہ وہ بھی غیر مخلوق ہے۔ اگر یوں کہے کہ میں نے اس کو اسی کے ذریعہ جانا تو یہ ممکن نہیں چونکہ اس طرح دو معرف لازم آتے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے اس کو اس کی صفت و کاریگری کے ذریعہ جانا تو اس نے صرف صفت کو جانا نہ کہ صانع کو اگر کوئی کہے کہ میں نے بحر کے ذریعہ اس کو جانا تو عاجز منقطع ہوتا ہے وہ معروف کیسے جان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اس نے جس طرح اپنے بارے میں بتایا میں نے اس کے ذریعہ پہچانا تو اس نے صرف اطلاع پر اکتفاء کیا۔۔۔ کتنی عجیب بات ہے کہ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ اس کے بدن پر کالے بال کیوں اگے ہیں اور سفید کیوں تو ذات لم یزل کیسے پہچان سکتا ہے۔۔۔

عارف وہ ہے جس نے دیکھا۔ معرفت اس کے لئے ہے جو باقی رہا۔ عارف اپنے عرفان کے ساتھ ہے، اس لئے کہ وہ اس کا عرفان ہے، اور اس کا عرفان وہ ہے اور معرفت اس سے ماوراء ہے اور معروف معرفت سے بھی وراہ ہے۔۔۔ حق حق ہے اور مخلوق مخلوق ہے۔ (۳۰۳)

منصور حلاج نے اس طویل عبارت میں معرفت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اس میں انہوں نے صوفیہ کے ان اقوال پر بھی تنقید کی ہے جو انہوں نے معرفت سے متعلق کہے ہیں۔ لیکن یہ بھی اور صوفیہ کے وہ اقوال بھی سب ذوقی نوعیت کے ہیں۔ ان پر یہ تنقید بھی حلاج کی ذوقی ہے۔

معرفت الہی کے انسانی زندگی پر اثرات

معرفت کا منطقی اثر تو یہ ہونا چاہئے کہ انسان صرف اللہ رب العزت کے دربار میں سر نیاز خم کرے اور باقی تمام چیزوں سے روگردانی اختیار کر لے۔ اگر کسی کے اندر یہ کیفیت قائم رہے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخص عارف ہے بلکہ اس کی معرفت کامل ہے تاہم اپنے ظہور اور علامات کے اعتبار سے صوفیہ نے معرفت کے مختلف اثرات کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔

شیخ ابو بکر واسطی فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا وہ دوسری سب چیزوں سے منقطع ہو گیا بلکہ گونگا ہو گیا اور دوسری سب چیزوں سے جدا ہو گیا۔ (۳۰۴) محمد بن عبدالواسع فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا اس کا کلام کم ہو جاتا ہے اور ہمہ وقت حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ (۳۰۵) یحییٰ بن معاذ فرماتے ہیں کہ عارف وہ ہے جو لوگوں میں شامل بھی ہے مگر پھر بھی الگ تھلگ ہے۔ (۳۰۶) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے حیا پیدا ہوتی ہے۔ (۳۰۷) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے علم اور بردباری پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ اللہ رب العزت بھی حلیم ہے اور عارف کو بھی الہیاتی اخلاق سے متصف ہونا چاہئے۔ (۳۰۸) ابو بکر الکلاباذی نے عارف کی حالت کو بتانے کے لئے یہ آیت کریمہ نقل کی ہے۔ (۳۰۹)

تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ (المائدہ: ۸۳)

ترجمہ: تم دیکھتے ہو کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے ہیں اس لئے کہ انہوں نے حق بات پہچان لی۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عارف وہ ہے جس کو کسی حالت میں قرار نہ ہو۔ (۳۱۰)

بعض صوفیہ نے معرفت کے دوسری نوعیت کے اثرات کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً شیخ علی جویری نے ایک

روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو ایسا پہچان لو جیسا کہ اس کی معرفت کا حق ہے تو تم سمندروں پر چلو اور تمہاری دعا سے پہاڑ ٹل جائیں۔ (۳۱۱)

معرفت اور توحید

معرفت کا تعلق اللہ رب العزت کے اسماء و صفات سے ہے۔ معرفت کہتے ہی اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس کے صحیح علم و عرفان اور اس پر عمل پیرا ہونے کو۔ توحید بھی اس میں شامل ہے، چونکہ اگر توحید باری تعالیٰ کا اقرار نہ ہو گا تو معرفت کامل نہ ہو گی اور توحید ہی سارے دین کا اصل الاصول ہے۔ صوفیہ کے یہاں معرفت کے باب میں توحید کی بڑی اہمیت ہے بلکہ صوفیہ کے توحید کا ایک مخصوص اور دقیق الفہم تصور پایا جاتا ہے جس کی تشریح کا یہاں موقع نہیں۔ شیخ جنید نے فرمایا کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے جس میں تمام اشیاء و رسوم معدوم اور جملہ علوم و فنون ختم ہو جائیں۔ اور صرف اس کی ذات لم یزل باقی رہ جائے۔ (۳۱۲) غالباً اسی لئے بعض صوفیہ نے توحید کو معرفت کا نقطہ عروج یا انتہائی مرحلہ قرار دیا ہے۔ ابو بکر شبلی سے پوچھا گیا کہ بندہ مقام مشاہدہ پر کب فائز ہوتا ہے۔ شبلی نے جواب دیا کہ جب مشاہد (جس کو دیکھا جا رہا ہے) ظاہر ہو جائے، شواہد فنا ہو جائیں، حواس جالتے رہیں اور احساس مضمحل پڑ جائے۔ پوچھا گیا کہ اس کا آغاز اور انجام کیا ہے تو فرمایا کہ اس کا آغاز اللہ کی معرفت اور انجام اس کی توحید ہے۔ (۳۱۳) بعض صوفیہ نے اس مضمون کو اپنے مذاق کے مطابق اس طرح بیان کیا ہے کہ معرفت اللہ تعالیٰ کی توحید کا بذریعہ قلوب مطالعہ کا نام ہے۔ (۳۱۴) بعض صوفیہ نے معرفت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قلب کی گہرائیوں سے جملہ اسماء و صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اثبات اور اس کی تصدیق کی جائے اور اسی کا نام معرفت ہے۔ (۳۱۵)

معرفت کی اقسام:

صوفیہ کرام نے معرفت کی متعدد اقسام بھی کی ہیں اور معرفت کی درجہ بندی بھی کی ہے۔ یہ درجہ بندی اور تقسیم بہت متنوع ہے۔ شیخ علی ہجویری نے معرفت کی دو قسمیں کی ہیں۔

۱۔ معرفت علمی

۲۔ معرفت حالی

معرفت علمی یہ ہے کہ خداوند کریم کے بارے میں انسان کا علم صحیح ہو اور اس میں کوئی کجی یا غلطی نہ رہے۔ معرفت حالی یہ ہے کہ بندے کی عملی زندگی اس کی علمی معرفت کی آئینہ دار ہو۔ (۳۱۶)

بعض شیوخ نے لکھا ہے کہ معرفت کی دو قسمیں ہیں:

معرفت حق۔

معرفت حقیقہ

معرفت حق اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو اس کی صفات کے ساتھ ساتھ جاننا اور معرفت حقیقت یہ ہے کہ اس (اللہ تعالیٰ) تک رسائی کے لئے کوئی سبیل نہیں۔ چونکہ وہ صمد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (ولا یحیطون بہ

چونکہ صد وہ ہے جس صفات کی حقائق کا ادراک نہ کیا جاسکے۔ (۳۱۷)

معرفت کی درجہ بندی

راہ حق میں گامزن ہونے کے بعد ایک عارف کو جن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق اس کے کچھ درجات متعین کئے ہیں۔ مثلاً شیخ ابو نصر السراج نے معرفت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ معرفت اقرار

۲۔ معرفت حقیقت

۳۔ معرفت مشاہدہ (۳۱۸)

مولانا جامی نے معرفت کے چار درجات بیان کئے ہیں۔

۱۔ معرفت کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو اللہ رب العزت کی طرف سے سمجھے۔

۲۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو یقین کے ساتھ جانے کہ یہ اللہ رب العزت کی فلاں صفت کا نتیجہ ہے۔

۳۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الہی کی صفات کو اس کی تمام صفات میں دیکھے۔

۴۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الہی کو خود اپنی معرفت سمجھے اور خود کو علم و معرفت بلکہ دائرہ

وجود سے خارج سمجھے، جیسا کہ حضرت سے پوچھا گیا کہ معرفت کیا ہے، آپ نے جواب دیا: ”اس

کے علم کے آگے تمہارے جہل کا وجود، صفر رہے۔ سوال کیا گیا: اس کی مزید وضاحت کیجئے تو

جواب دیا، وہی عارف ہے اور وہی معروف۔ (۳۱۹)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے معرفت کی اقسام بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”معرفت کے تین درجے ہیں اور اسی اعتبار سے مخلوق کی بھی تین قسمیں ہیں۔ پہلا درجہ صفات و

نعمت کی شناخت کا ہے، ان کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادئے ہیں اور قلب کے اندر موجود

نور کی بصیرت کی وجہ سے ان کے شواہد بھی معلوم ہو گئے ہیں۔۔۔ یہ عوام کی معرفت ہے۔ یقین کی شرط اس

کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ پہلا صفات کا ان کے ناموں کے ساتھ بغیر تشبیہ کے اثبات

کرنا، دوسرا اس سے تشبیہ و تعطل کی نفی کرنا اور تیسرا ان کے کنہ کے ادراک سے عاجز ہونا۔

معرفت کا دوسرا درجہ ذات کی معرفت ہے یعنی ذات و صفات میں فرق کو ختم کر دینا۔ یہ درجہ علم جمع

سے ثابت ہوتا ہے۔ فناء کے میدان میں خالص ہوتا ہے۔ علم بقاء سے مکمل ہوتا ہے اور جمع کی آنکھ سے دیکھتا

ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ صفات کا شواہد پر اطلاق، وسائط کا مدارج پر اور عبارات کا معالج و آثار پر، یہ خاصہ

(مخصوص لوگوں) کی معرفت ہے جو حقیقت کے افق سے پیدا ہوتی ہے۔

تیسرا درجہ تعریف خالص میں ڈوبی ہوئی معرفت ہے۔ وہاں نہ استدلال کی رسائی ہے اور نہ کوئی شاہد اس

پر دلالت کرتا ہے، نہ اس کے لئے کسی وسیلہ کی ضرورت ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ مشاہدۃ القلوب، علم سے صعود اور جمع کا مطالعہ۔ یہ خاصۃً الخاصۃ کی معرفت ہے۔ (۳۲۰)

معرفت کی ایک تقسیم رفرکاوی نے بھی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ معرفت کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ مریدین کے لئے مخلوق کی معرفت ہے، ۲۔ سالکین کے لئے علوم کی معرفت ہے اور ۳۔ عارفین کے لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ (۳۲۱)

معرفت الہی کے ذرائع

اللہ تعالیٰ کی معرفت کے حصول سے متعلق گفتگو ماقبل میں ہو چکی ہے۔ یہاں عقل اور قلب وغیرہ پر صوفیہ کرام کے خیالات کی تلخیص کی جا رہی ہے۔ جمہور صوفیہ کرام معرفت الہی میں عقل، علم اور قلب کو نارسا سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت انسان اپنے محدود ذرائع سے حاصل نہیں کر سکتا۔ مولانا رومی نے لکھا ہے:

اندیشہ در اسرار الہی نہ رسد در ذات و صفات حق کما ہی نہ رسد

علمی کہ تنہای صفت ذاتی اوست در ذات مبرا از تنہای نہ رسد

ترجمہ: اسرار الہی تک عقل نہیں پہنچ سکتی۔ ذات و صفات حق جیسی کہ وہ ہیں اس کی پہنچ سے باہر ہیں جس علم کی ذات صفت محدودیت ہو وہ بھلا لامتناہی ذات تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔

اسی بات کو ابو نصر السراج نے اس طرح لکھا ہے کہ ”مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی حقیقی معرفت حاصل کرنے کی طاقت نہیں بلکہ مخلوق تو اس معرفت میں ذرہ بھر کی بھی متحمل نہیں ہو سکتی، جب اللہ تعالیٰ کی عظمت و دبدبہ کا ابتدائی ذرہ اس کے سامنے ظاہر ہوتا ہے تو تمام کائنات لاشی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کہنے والے نے کہا ہے کہ اللہ کو اللہ کے سوا کسی نے نہیں جانا۔ (۳۲۲)

لیکن بہر حال معرفت کی حقیقت تو حاصل نہیں ہو سکتی، البتہ اتنی معرفت ضرور حاصل ہو سکتی ہے کہ بندہ عبادت الہی انجام دے سکے اور بقدر طاقت بشری اسے جان سکے۔ اس جاننے میں بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی انسان کی کوشش اور حواس کا کوئی کردار نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کی ہی نہیں جاسکتی۔ الا یہ کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے فضل اور مہربانی سے اپنی معرفت کروادے۔ ابو بکر الکلاباذی نے لکھا ہے:

کہار صوفیہ سے منقول ہے کہ اس کو اس کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا جس کو خود اللہ تعالیٰ اپنی معرفت

نہ کروادے۔ (۳۲۳)

لیکن عقل کی نارسائی پر تقریباً تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ مولانا رومی (۳۲۴) فرماتے ہیں۔ ”اللہ تعالیٰ عالم تصورات میں نہیں سما سکتا۔ بلکہ وہ کسی بھی عالم میں نہیں سما سکتا۔ اگر وہ عالم تصور میں سما سکتا تو تصور کرنے والا اس پر محیط ہو جاتا، اس طرح وہ خالق تصورات نہیں رہتا۔ (۳۲۵) امام غزالی اور ابن عربی فرماتے ہیں کہ عقل معرفت نہیں حاصل کر سکتی۔ البتہ محل معرفت بن سکتی ہے۔ یعنی اگر اللہ رب العزت کی پارگاہ قدس سے معرفت الہی بطور عطیہ انسان پر نازل ہو تو عقل اس کو برداشت کر سکتی ہے اور اسے سمجھ سکتی ہے۔ عقل کا صرف یہی کام ہے، وہ دلیل و برہان کی راہ سے معرفت الہی تک نہیں پہنچ سکتی۔ (۳۲۶) عقل کی نارسائی کے سلسلہ میں ایک جگہ

ابن عربی نے لکھا ہے کہ انسان اپنی وجدانی صلاحیتوں سے جتنا کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے۔ آگے مزید لکھتے ہیں کہ انسان اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اس کی طرح حادث ہے۔ اس کے بعد عقل کی نارسائی پر طویل بحث کرنے کے بعد مزید لکھتے ہیں۔ یہاں آکر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قویٰ حسی کے وسیلہ سے عقل نے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص اور غیر اطمینان بخش ہے۔ (۳۲۷)

امام غزالی نے بھی عقل کے دائرہ کار کو نظری علوم کی حد تک محدود رکھا ہے۔ عقل کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ ”عقل ایک قوت لغت ہے، جس کے ذریعہ انسان نظری علوم حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔“ (۳۲۸) شاہ اسماعیل شہید دہلوی نے عقل کی محدودیت کو اس طرح بیان کیا ہے، عقل سے ہر بات ٹھیک ویسے ہی نہیں حاصل ہوتی جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے۔ (۳۲۹) شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے بسا اوقات انسان پر اس کی طبیعت غالب آ جاتی ہے۔ پھر تمام اسی اور عقلی حدود اس کے سامنے ختم ہو جاتی ہیں۔ (۳۳۰)

بعض اور صوفیہ نے بھی اس پر اظہار خیال کیا ہے۔ ابن عطا کہتے ہیں کہ عقل عبودیت کا آلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا نہیں۔ (۳۳۱) ابوالحسن نوری فرماتے ہیں کہ عقل عاجز ہے اور عاجز عاجز ہی پر دالت کر سکتا ہے۔ (۳۳۲)

قلب

عقل کی نارسائی پر تو تمام صوفیہ تقریباً متفق ہیں۔ تاہم قلب کے بارے میں اختلاف ہے۔ قلب صوفیہ کی نظر میں محض گوشت کے ایک ٹکڑے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک انتہائی پراسرار اور ناقابل فہم چیز ہے۔ صوفیہ کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان کے پاس ایک قلب نہیں ہوتا بلکہ ہر انسان کے پاس متعدد قلوب ہوتے ہیں۔ مولانا تھانوی نے لکھا ہے: ”قلوب، قلب کی جمع ہے۔ قلب بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ فہم عوام کے قریب ترین قلب بدن ہے۔ پھر قلب نفس ہے، پھر ایک اور قلب ہے جو قلب نفس سے بھی زیادہ لطیف ہے۔ وہ قلب نفس کے اندر ہے۔ پھر اس قلب میں عقل و روح ہے جس کو ہم سر کہتے ہیں، اس قلب کا قلب ہے جس میں عقل ہے، پھر عقل اور سر یہ دونوں جانی نور ہیں۔“ (۳۳۳)

امام غزالی نے ایک جگہ قلب کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: ”قلب ایک لطیف روحانی اور باطنی قوت کا نام ہے۔“ (۳۳۴) ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ قلب سے مراد گوشت پوست سے جدا اس کی روح کی وہ حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ (۳۳۵) ابن عربی کہتے ہیں کہ قلب عرش رحمان ہے اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور وہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص کر معارف ربانی اور علوم الہی اس میں جلوہ گر ہو جاتے ہیں۔ (۳۳۶) عبداللہ انطاکی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قلوب کو ذکر کا مسکن بنا کر پیدا کیا ہے۔ (۳۳۷)

قلب صوفیہ کے یہاں حس کے ادراک سے بھی ماوراء ہے، امام غزالی فرماتے ہیں: قلب کے عجائبات جو اس کے دائرہ گرفت سے خارج ہیں۔ اس لئے کہ خود قلب بھی حس کے ادراک سے ماوراء ہے۔ (۳۳۸) کسی شاعر نے کہا ہے:

ہیچ مشکل نیست جز پیچاک دل عقل حیران است در ادراک دل
شمع سر اپردہ شای دل است آمینہ نور الہی دل است
ترجمہ: پرچہ دل کے سوا کچھ بھی مشکل نہیں ہے۔ اس دل کے ادراک میں عقل بھی حیران ہے
دل بادشاہی سراپردہ ہے، یہ دل تو نور الہی کا نام ہے۔
مولانا جلال الدین رومی نے لکھا ہے:

ایمن آباد است دل اے مرد ماں حصن محکم موضع امن و اماں
ترجمہ: اے لوگو! دل ایمن آباد (جائے امن) ہے۔ یہ مضبوط قلعہ اور امن و اماں کی جگہ ہے۔

قلب کے ذریعہ معرفت ہونے کے سلسلہ میں بعض شرائط بھی صوفیہ کرام نے ذکر کی ہیں۔ اگرچہ قلب کی انہوں نے جو تعریف کی ہے اس کے بعد اس طرح کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، تاہم قلب الجسد کی اصلاح کے بغیر قلب النفس اور قلب الروح کی قوتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لئے بعض صوفیہ نے قلب الجسد کو ہی مجازاً ذریعہ معرفت کہہ دیا ہے۔ اور اسی کی اصلاح کو معرفت کی شرط اول کہا ہے۔ ایک حدیث سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اصلاً قلب ایک گوشت کے ٹکڑے کا نام ہے۔ امام غزالی قلب کے ذریعہ معرفت ہونے اور اس کے حصول کی شرائط کو اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ آخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علم مکاشفہ اور علم معاملہ۔ علم مکاشفہ عالم باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا ہے۔ وہ صدیقین اور مقربین کا علم ہے اور ایک نور ہے کہ جب قلب بری صفات سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے تو وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذات الہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے، اس کی صفات کاملہ و دائمہ اور اسی طرح دنیا و آخرت میں اس کی تخلیق کی حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں۔ یہ راستہ شک و شبہ سے پاک ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا دل دنیا کی کثافتوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ ورنہ یہ علم حاصل کرنا ممکن نہ ہو گا۔ کیونکہ جب قلب آلودہ ہو گا تو یہ آلودگی، اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے درمیان حجاب بن جائے گی۔ غرض یہ کہ جتنا قلب روشن اور پاک ہو گا، اسی قدر اس پر حق تعالیٰ کی جانب سے انوار و برکات اور کشف وارد ہوں گے۔ (۳۳۹)

علامہ کاشانی کہتے ہیں کہ ”دل منبع علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرت حق کے آداب کی محافظت کے ساتھ مشروط ہے۔ (۳۴۰)

حصول معرفت کے لئے صوفیہ کرام نے اپنے ذوق کے لحاظ سے اور بھی متعدد ذرائع کا ذکر کیا ہے۔ ایک جگہ شیخ ابونصر سراج نے لکھا ہے کہ معرفت توحید کا بہترین ذریعہ ”التفکر فی الکون“ (کائنات میں تدبر) ہے۔ بلکہ یہ واحد ذریعہ ہے، وہ بھی اس طرح قرآن کریم نے بیان کیا ہے، چونکہ قرآن کریم کتاب الہی ہے اور کوئی بھی اپنے بارے میں دوسرے کے بالتقابل زیادہ جانتا ہے اس لئے جس طرح اس ذات نے اپنا تعارف کر لیا ہے اور اس کے حصول کے جو ذرائع بتائے ہیں وہی سب سے زیادہ قابل اعتبار ہیں۔ (۳۴۱) ابوسعید الخراز کا قول ہے کہ معرفت کے دو سرچشمے ہیں:

۱۔ آنکھوں کا آنسو بہانا۔

۲۔ مقدور بھر مجاہدہ کرنا۔

بعض لوگوں نے کم کھانا وغیرہ بھی لکھا ہے۔ سراج نے لکھا ہے کہ معرفت دو طرح سے حاصل ہو سکتی ہے۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کی عطا کے سرچشمہ سے، دوسرے انسانی کوشش ہے۔ (۳۴۲) ابویزید کہتے ہیں کہ کس چیز سے معرفت حاصل کی؟ انہوں نے جواب دیا بھوکے پیٹ سے اور عاری (نگلے) بدن سے۔ (۳۴۳)

معرفت کے حجابات

بسا اوقات معرفت کے حصول قلب کو کچھ علاقے پیش آ جاتے ہیں۔ ان کو دور کرنا بھی معرفت کے حصول کے لئے اشد ضروری ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں ان علاقے اور رکاوٹوں کو حجاب کہا جاتا ہے۔ صوفیہ نے ان کی بالعموم دو قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ رینی حجاب

۲۔ غینی حجاب

رینی حجاب

رین کے معنی زنگ کے آتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے مستقل رکاوٹ جو کبھی ختم نہیں ہو گی۔ اس کے لئے استدلال مندرجہ ذیل آیات سے کیا جاتا ہے:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (المطففين: ۱۳)

ترجمہ: کوئی نہیں پر زنگ پکڑ گیا ہے۔ ان کے دلوں پر جو وہ کماتے تھے۔

اس کے مترادف بعض اور الفاظ بھی قرآن کریم میں استعمال ہوئے ہیں۔ مثلاً ختم (مہر لگانا)۔

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى

سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ (البقرہ: ۷ - ۶)

ترجمہ: بیشک جو لوگ کافر ہو چکے برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہ لائیں گے۔ مہر کر دی اللہ نے ان کے دلوں پر۔ ان کے کانوں پر اور آنکھوں پر پردہ ہے۔

يَا طَبَعَ (ٹھپہ لگانا)

بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (النساء: ۱۵۵)

ترجمہ: سو یہ نہیں بلکہ اللہ نے مہر کر دی ان کے دلوں پر کفر کے سبب۔

اور زلیغ وغیرہ۔ ان سب کا مفہوم یہی ہے کہ قلب اور معرفت کے درمیان ایسا پردہ پڑ جائے کہ جس کا دور ہونا ممکن نہ ہو۔ اس حجاب کی موجودگی میں ہدایت اور معرفت کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ یہ حجاب فطری نہیں ہوتا بلکہ انسان کی اپنی بد اعمالیوں کے نتیجہ میں اس پر مسلط ہو جاتا ہے۔ مختلف آیات و احادیث سے اس کی توثیق ہوتی ہے۔ جیسے مذکورہ بالا آیات کریمہ میں سے سورہ مطففین: ۱۳ اور سورہ نساء: ۱۵۵ میں انسان کے کسب اور کفر کو

زنگ اور ٹچہ لگ جانے کا سبب بتایا گیا ہے۔ اس طرح ایک حدیث سے بھی اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی شخص گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر اس گناہ کی شامت سے ایک سیاہ داغ پڑ جاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس گناہ سے توبہ کر لی اور آئندہ گناہوں سے بچا رہا تو وہ داغ مٹ جاتا ہے اور دل صاف ہو جاتا ہے، ورنہ یہ داغ بڑھتے بڑھتے تمام دل کو گھیر لیتا ہے اور سارے دل کو سیاہ کر دیتا ہے۔ (۳۴۳) رینی حجاب اگرچہ مستقل ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں معرفت کے حامل ہو جانے کی توقع نہیں ہوتی۔ تاہم رب العزت بڑا کریم اور کارساز ہے۔ اس نے توبہ کا دروازہ ہمہ وقت کھلا رکھا ہے۔ جب بھی حق کا کوئی متلاشی سچے دل سے اس کی طرف رجوع ہوتا ہے تو وہ اس کی ضرور سنتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

قُلْ يٰۤاَعْبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۚ اِنَّ اللّٰهَ یَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِیْعًا (الزمر: ۵۳) (۳۴۵)

ترجمہ: کہہ دے اے میرے بندو، جنہوں نے زیادتی کی ہے اپنی جان پر، آس مت توڑو اللہ کی مہربانی سے۔ بے شک اللہ بخشتا ہے سارے گناہ۔

غنی حجاب

غین کے معنی بادل اور تیرگی کے آتے ہیں۔ غنی حجاب کا مطلب ہے قلب پر بادل چھا جانا۔ گاہے نور کی بارش ہوتی ہے اور گاہے کالی گھٹائیں اندھیرا کرتی ہیں۔

اس لفظ کا ماخذ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بتایا جاتا ہے:

اِنَّهٗ لَیَغَانُ عَلٰی قُلُوبِی حَتّٰی اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ فِی الْیَوْمِ سَبْعِیْنَ مَرَّةً۔ (۳۴۶)

ترجمہ: میرے دل پر بھی گھٹنا چھا جاتی ہے حتیٰ کہ میں اللہ سے ایک دن میں ستر مرتبہ استغفار کرتا ہوں (اور وہ کھل جاتی ہے)۔

شیخ علی ہجویری نے تشریح کی ہے کہ ان دونوں حجابوں کے فرق کو اس طرح سمجھئے کہ جیسے ایک تونی الاصل پتھر ہے۔ (۳۴۷) تو اس سے آئینہ بن ہی نہیں سکتا جبکہ دوسرا دراصل ایک آئینہ ہے جو زنگ آلود ہو گیا ہے اور صیقل کرنے سے صاف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھئے کہ جو دل پتھر کی صورت اختیار کرتے ہیں ان کو اللہ زبردستی پتھر نہیں بنا دیتا بلکہ آدمی خود ایسی راہ اختیار کرتا ہے جو اسے اس منزل تک پہنچانے والی ہوتی ہے اور اس راہ پر بڑھتے بڑھتے وہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے ورنہ اصل حقیقت تو یہی ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرة (ہر بچہ فطرت (صحیح دین اسلام) پر پیدا ہوتا ہے۔ (۳۴۸)

حواشی

۱۔ عیسائی اثرات کا تذکرہ Adalbert Merx نے اپنی کتاب

Ideen und Grunallinior einer allgemeinen Geshichto der mystie (Heidelberg 1893)

میں اور Margreat Smith نے Rabia the Mystic (Amsterdam Philo Press 1928) میں ایرانی اثرات کا تذکرہ F.R.D.

Tholuck نے Sujismas sive theologia Persica Pantheistics (London 1969) میں کیا ہے۔ حسین نصر اور میزری کوربن

(Henri Corbin) (طبع لندن ۱۹۱۳ء) میں کیا ہے۔ نیز انہوں نے بدھ مت کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ ویدانت کے اثرات کا تذکرہ Alford

Von Kremer نے Culturgeschichtliche Streifzug auf dem Gobierte des Islams, (1873)

اور R.C. Zeahner نے اپنی کتاب Hindu & Muslim Mysticism طبع لندن ۱۹۶۰ء میں کیا ہے۔ یہودی اثرات کا تذکرہ مسنون نے اپنے

مقالہ Homme Perfait en Islam at son Originalite eschatologique I مطبوعہ (۱۹۳۷ء) Eranos - Jahrbuch, (Zurich) میں

کیا ہے۔ اس مقالہ کا عربی ترجمہ عبدالرحمن بدوی نے اپنی تالیف "الانسان الکامل فی الاسلام" کویت طبع دوم ۱۹۸۶ء میں شامل کیا ہے۔

۲۔ مثلاً مسنون نے اپنی کتاب The Passion of Al-Hallaj میں حلاج کے روحانی تجربات کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ وہ (نعموذا اللہ)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی آگے نکل گئے تھے۔ اسی طرح بایزید بسطامی کے اس جملہ "لوائی اعظم من لواء محمد" سے بھی بعض مستشرقین

نے اس کا استشہاد کیا ہے۔ حتیٰ کہ علامہ اقبال نے بھی نبوت کو ایک روحانی تجربہ بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو ان کے خطبات The Reconstruction

of Religious thought in Islam P.125 -Lahore-1968) اس فکر سے یہ عندیہ ملتا ہے کہ نبی کی نبوت دہی نہیں بلکہ کسی ہوتی

ہے۔ کو اصل کب ہے اس کب سے پہلے مرحلے میں ولایت کا مقام ملتا ہے اور اگر انسان ترقی کر جائے تو نبوت کا مقام بھی حاصل کر سکتا ہے۔

۳۔ مثلاً دیکھئے L. Massignon کی کتاب Essai Sur Lesorigines du lexique Technique de la Mystic

Musalman (Paris 1928)۔ اسی طرح تا میری فہم نے The Mystical Dimention of Islam اور حسین احمد نے Islamic

Mysticism میں انہی خیالات کو پیش کیا ہے۔ اور متصوف کا بھی ایک گروہ اسی کا حامی ہے بلکہ قدیم صوفیہ جیسے ابونصر السراج اور امام قشیری وغیرہ

نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔

۴۔ اس طرح کی کوشش ابن تیمیہ نے کی ہے۔ انہوں نے تصوف پر کافی تفصیل سے لکھا ہے جو ان کے مجموعہ فتاویٰ کی دو جلدوں پر

مشتمل ہے۔ اس میں انہوں نے غیر اسلامی تصوف پر تنقید کی ہے۔ شیخ مجدد نے بعد میں یہی کارنامہ بڑے پیمانے پر اپنے مکتوبات میں انجام دیا۔

موجودہ دور میں بھی ایک گروہ اس تقسیم کا قائل ہے مثلاً ڈاکٹر عبدالقادر محمود اور ڈاکٹر ابو الوفا الغینی (متفردی وغیرہ)۔

۵۔ ابوالقاسم القشیری: الرسالة القشیریہ (اردو ترجمہ) ص ۵۰۸ - ۵۰۹۔

۶۔ شیخ علی ہجویری: کشف المحجوب (اردو ترجمہ) ص ۲۷۶ - ۲۷۷۔

۷۔ الرسالة القشیریہ۔ ص ۵۱۱۔

۸۔ تاج الاسلام ابوبکر الکلاباذی: المعروف مذهب اہل التصوف۔ ص ۲۱۔

۹۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۲۱۔

۱۰۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۲۱۔

۱۱۔ شیخ عبدالقادر جیلانی: (۱۰۷۸/۳۷۱ - ۱۱۲۶/۵۶۱) طبرستان کے قریب ایک گاؤں گیلان جیلان میں پیدا ہوئے۔ بغداد میں تعلیم

حاصل کی اور مدۃ العمر وہیں مقیم رہے۔ تصوف کا سلسلہ قادریہ انہیں سے منسوب ہے۔ تصوف کے اہل اماموں میں شہر ہوتے ہیں۔ ان کی

کتابوں میں غنیۃ الطالبین، فتوح الغیب اور الفتح الربانی بہت معروف ہیں۔ (مزید دیکھئے النجوم الزاہرہ ۳۷۱/۵) شذرات الذہب ۴۹۸/۳، الکامل، ابن اثیر

ص ۱۱/۱۲ طبقات الشریانی ۱۰۸-۱۱۳، الاعلام ۴۷۳-۴۷۴)۔

۱۲۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین ص ۱۰۹/۲۔

۱۳۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری (۹۸۶/۳۷۶-۱۰۷۲/۳۶۵) مبداء الرحمن سلمیٰ اور شیخ ابو علی دقاق کے شاگرد نہایت صاحب علم و فضل آدمی تھے۔ تصوف کے اولین مدون کرنے والوں میں ایک ہیں۔ ان کی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے ارسالہ القشیریہ، تفسیر لطائف الاشارات اور التجرب فی تذکیر بہت معروف ہیں۔ مزید دیکھئے تاریخ بغداد ۱۱/۸۳، البدایہ والنہایہ ۱۲/۱۰۷، وفیات الاعیان ۳/۲۰۵، نجات الانس ص ۲۰۰، مقدمہ رسالہ قشیریہ (اردو ترجمہ) ص ۱-۱۰۳، الاعلام ۳/۱۸۰۔

۱۴۔ رسالہ قشیریہ ص ۹-۵۰۸۔

۱۵۔ ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، الجویری (۱۰۰۹/۳۰۰-۱۰۷۲/۳۶۵) غزنی کے قریب جبوریہ میں پیدا ہوئے تحصیل علم کے بعد انہوں نے سکونت اختیار کر لی۔ اجلہ صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ برصغیر میں داتا گنج بخش کے نام سے معروف ہیں۔ تصوف میں ان کی کتاب "کشف الکنج" کو شہرت دوام حاصل ہوئی۔ فارسی زبان میں تصوف کی یہ اولین کتاب ہے۔ (ان کے حالات کے لئے مزید دیکھئے نجات الانس، ص ۳۵۸، مقدمہ کشف الکنج، از دانش کوٹلی طبع ایران، سنہ ندارد، مقدمہ کشف الکنج (اردو) از میاں طفیل محمد۔

۱۶۔ کشف الکنج، اردو ترجمہ از میاں طفیل محمد، ص ۹۰۔

۱۷۔ ارسالہ القشیریہ ص ۵۰۹۔

۱۸۔ شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبداللہ (۱۱۳۳/۵۳۹-۱۲۳۳/۶۳۲) سلسلہ سہروردیہ کے بانی اور تصوف کے امام ہیں۔ ان کی کتاب عوارف المعارف تصوف کی امہات کتب میں شامل ہے۔ نہایت عالم فاضل اور صاحب فضل و کمال صوفی تھے۔ (مزید دیکھئے وفیات الاعیان ۳۸۰، البدایہ والنہایہ ۱۳/۱۳۸، شذرات الذہب ۵/۱۵۳، طبقات الشافعیہ ۵/۱۳۳، الاعلام ۵/۲۲)۔

۱۹۔ عوارف المعارف ۱/۳۳۸۔

۲۰۔ تاج الاسلام ابو بکر محمد بن ابراہیم الکابادی (متوفی ۹۹۰/۳۸۰) بغداد کے رہنے والے ہیں؟ حفاظ حدیث میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب "تعارف لمذہب اہل التصوف" بہت مشہور ہے۔ اس کتاب کے بارے میں اکابر کا کہنا ہے کہ اگر یہ کتاب نہ ہوتی تو علم تصوف ضائع ہو جاتا۔ (مزید دیکھئے کشف المظنون، ۵۳، ۱۶۳، ۲۲۵، ہدیۃ العارفین ۲/۵۳، الانساب، سمرقانی ۱۱/۱۷۹، الفوائد السببیہ ۱۶۱، معجم المؤلفین ۸/۲۲۲، سیرتین ۱۴۳/۳۱)۔

۲۱۔ تعارف لمذہب اہل التصوف ص ۱۔

۲۲۔ تعارف لمذہب اہل التصوف ص ۲۱-۲۳۔

۲۳۔ ابوالقاسم الجنید بن محمد بن الجنید لبغدادی، (۸۳۰/۲۱۵-۹۱۰/۲۹۸) نے اپنے چچا سری سقطی سے تصوف کی تعلیم حاصل کی اور حادث محاسبی، ابویزید بسطامی، نیز محمد بن علی القصاب وغیرہ اقران روزگار سے اکتساب کیا۔ زبردست صوفی، عالم اور زاہد مریض تھے۔ ابو بکر شبلی اور منصور طاج نے ان سے صحبت حاصل کی۔ سید الطائفہ کہلاتے ہیں۔ (الشمس ابن ندیم ۱۸۳-۱۸۵، طبقات الصوفیہ سلمیٰ ص ۱۵۵-۱۶۳، حلیۃ الاولیاء ابونعیم اصفہانی ص ۲۵۵/۱۰-۲۸۷) تاریخ بغداد، ص ۲۳۱/۷-۲۳۹، وفیات الاعیان ۱۱/۱۳۶، البدایہ والنہایہ، ۱۱/۱۱۳، مراۃ الجنان، بانفی ۲/۲۳۱)۔

۲۴۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقدار کی کتاب، The Life Personality and Writings of Al-Junayad (London 1962)۔

۲۵۔ ارسالہ القشیریہ ص ۵۱۰۔

۲۶۔ عبدالرحمن سلمیٰ طبقات الصوفیہ ۱۵۸۔

۲۷۔ ارسالہ القشیریہ ص ۵۱۱۔

۲۸۔ تصوف لمذہب اہل التصوف ص ۲۵۔

۲۹۔ ارسالہ القشیریہ ص ۵۱۲۔

۳۰۔ ابوالحسن احمد بن محمد النوری (م ۹۰۷/۲۹۵)۔ اجلہ صوفیہ میں شمار ہے۔ آباء و اجداد خراسانی تھے۔ ولادت بغداد میں ہوئی اور مدۃ العروہیں مقیم رہے۔ سری سقطی، اور محمد بن علی القصاب سے تصوف کی تعلیم حاصل کی۔ صوفیہ میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ شیخ جنید لبغدادی ان کا اکرام کرتے تھے۔ عمر کا بیشتر حصہ سکر کے زیر اثر گزارا تاہم بعد میں صافی ہو گئے تھے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۶۳-۱۶۹، حلیۃ الاولیاء، ۲۳۹/۱۰-۲۵۵، تاریخ بغداد، ۵/۱۳۰-۱۳۶، البدایہ والنہایہ ۱۰/۱۰۶، سیرتین، ۱۱/۱۳۵)۔

۳۱۔ طبقات الصوفیہ، ص ۱۶۶۔

- ۳۱ طبقات الصوفیہ ص ۱۶۷۔
- ۳۲ ارسلاۃ القشیریہ ص ۵۱۲۔
- ۳۳ اعراف لہذب اہل التصوف ص ۲۵۔
- ۳۴ ابو بکر دلف بن محمد الشبلی (۸۶۱/۲۴۷ - ۹۳۶/۳۳۳)۔ تصوف کے ائمہ میں شمار ہوتے ہیں۔ چالیس سال کی عمر تک عباسی خلیفہ الموفق کی طرف سے دماند کے امیر رہے، پھر میان طبعیت تصوف کی طرف ہو گیا۔ سید الطائفہ کے زیر تربیت رہے۔ بغداد میں انتقال ہوا۔ (المع فی التصوف ص ۳۹۵ - ۴۰۶، طبقات الصوفیہ ۳۳۷ - ۳۳۸)، حلیۃ الاولیاء، ۳۶۶/۱۰ - ۳۷۵، تاریخ بغداد ص ۳۸۹/۱۳ - ۳۹۷، وفیات الامیاء ص ۲۲۵/۱۔ البدایہ والنہایہ ۲۱۵/۱۱، سیرت کبیر ۱۵۵/۱۳۔
- ۳۵ طبقات الصوفیہ ص ۳۳۰۔
- ۳۶ ارسلاۃ القشیریہ ص ۵۱۳۔
- ۳۷ ارسلاۃ القشیریہ ص ۵۱۳۔
- ۳۸ ارسلاۃ القشیریہ ص ۵۱۳۔
- ۳۹ ابو حفص عمرو بن سلمہ الحدادی انیشاپوری (۹۷۶/۳۶۳) طبقہ اولی کے مشہور صوفی ہیں۔ (طبقات الصوفیہ ۱۱۳ - ۱۲۲، حلیۃ الاولیاء ۲۲۹/۱۰، صفۃ الصفات ۹۸/۳، ۹۹ شذرات الذہب ۱۵۰/۲، رسالہ قشیریہ ص ۱۵۰۔
- ۴۰ طبقات الصوفیہ ص ۱۱۹۔
- ۴۱ ابو محمد اسمعیل بن عبداللہ الشتری (۸۱۸/۲۰۳ - ۸۹۳)، زبردست متکلم، عالم دین اور صوفی تھے۔ علم کلام میں سنیہ مکتب فکر کے بانی تھے۔ تصوف کے اماموں میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف کے سلسلہ سہیلہ کے بانی تھے۔ متصوفانہ اسلوب میں قرآن پاک کی ایک تفسیر بھی لکھی تھی۔ (المہرست ابن ندیم ۱۸۶، طبقات الصوفیہ ۲۰۶ - ۲۱۱، حلیۃ الاولیاء، ۱۸۹/۱۰ - ۲۱۲، مراۃ البیان ۲۰/۲، شذرات الذہب ۱۸۳/۲، سیرت کبیر ۱۲۹/۱۳)۔
- ۴۲ اعراف لہذب التصوف ص ۲۵۔
- ۴۳ Dr. Abdul Haq Ansari: Sufism and Shariah P.61
- ۴۴ طبقات الصوفیہ ص ۳۸۸،
- ۴۵ شیخ علی ہجویری، کشف الکجب (اردو ترجمہ ص ۹۳)
- ۴۶ شیخ عضد الدین۔
- ۴۷ شیخ عضد الدین مقاصد العارفین ص ۵۵۔
- ۴۸ بحر العلوم، مولانا عبدالعلی فرنگی بکلی (۱۷۲۹/۱۱۳۲ - ۱۸۱۰/۱۲۳۵) علماء فرنگی محل سے تعلق رکھتے تھے۔ لکھنؤ کے باشندے تھے لیکن نواب جاہ کے پاس ارکات میں رہے، صاحب تصانیف ہیں۔ (نزہۃ الخواطر، تذکرہ علماء فرنگی محل، وحدۃ الوجود مقدمہ ۳۸ - ۴۲ طبع قدحدار۔
- ۴۹ علامہ بحر العلوم، رسالہ وحدۃ الوجود اردو ترجمہ از ابوالحسن زید فاروقی ص ۹ - ۲۷۔
- ۵۰ شیخ عبدالقادر مہربان۔ (۱۱۳۳ - ۱۲۰۳) ابن سید شریف الدین محمد خاں ہنوبی بند کی قابل فخر ہستی ہیں۔ متعدد کتابوں میں سے اصل الاصول اور محل الجواہر معروف ہیں۔ (مقدمہ اصل الاصول از یوسف کوکن، طبع مدراس ۱۹۵۹ء)۔
- ۵۱ عبدالقادر مہربان: اصل الاصول ص ۳ - ۴۲۔
- ۵۲ ملا صدرا (۱۶۴۱) اپنے وقت کے افاضل داترین میں سے تھے۔ جامع معقول و منقول تھے۔ (رسالہ دروحدت الوجود تعارف از محقق خدابخش جزل)۔
- ۵۳ ملا صدرا: رسالہ در وحدۃ الوجود مشمول خدابخش جزل ص ۶۳۔
- ۵۴ ملا جامی، نور الدین عبدالرحمن جامی (۱۳۱۳/۷۱۷ - ۱۳۹۲/۸۹۸) جام میں پیدا ہوئے۔ مشہور صوفی اور شاعر ہیں۔ ان کی کتابوں میں الدرۃ الفاخرۃ، لوائح، نجات الانس، شرح کافیہ اور یوسف زلیخا کو شہرت لازوال حاصل ہوئی۔ (شذرات الذہب ۲۸۰/۷، الاعلام

م ۶۷ الدرۃ الفاخرہ مقدمہ۔

۵۵۔ عبدالرحمن جانی لوائح ص ۱۰۔

۵۶۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری منازل السائرین ص ۳۲۔

۵۷۔ الرسالۃ القشیریہ۔

۵۸۔ ابوعلی الحسن بن علی الدقاق (م ۳۰۶) مشہور صوفی ہیں۔ امام قشیری نے ان سے تلمذ اختیار کیا اور خود انہوں نے

ابوالقاسم نصرآبادی سے خرقہ حاصل کیا۔ (البدایہ والنہایہ ۱۳/۱۲، شذرات الذہب ۱۸۰/۳، المستنظم ۷/۸۔ نجات الانس، ۲۶۸، ۲۶۹۔۔۔

۲۶۹، کشف المحجوب تذکرۃ الحفاظ ۳۵۰/۳، رسالۃ قشیریہ (اردو) ۸-۶۶)۔

۵۹۔ اصل الاصول ص ۱۵۳۔

۶۰۔ لوائح ص ۱۰۔

۶۱۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۸۔

۶۲۔ کشف المحجوب ۳ - ۲۸۲۔

۶۳۔ ابوالقاسم القشیری التجر فی التذکیر ص۔

۶۴۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۵۔ کشف المحجوب ص ۲۸۲۔

۶۶۔ وضع و رفع۔ وضع کا مطلب ہے کسی کے لئے عضو ثابت کرنا۔ جیسے انسان کے ہاتھ، زبان وغیرہ۔ اور رفع کا مطلب ہے

کسی عضو کی نفی کرنا، جیسے بغیر پیر کا آدمی۔ وغیرہ۔

۶۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۸۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۹۔ ابو محمد احمد بن محمد بن حسین الجری (۹۲۳/۳۱۱) شیخ جنید بغدادی اور سہل تستری کے صحبت یافتہ، مشہور زاہد مرتاض صوفی

ہیں۔ (طبقات الصوفیہ ۲۵۹-۲۶۳، حلیۃ الاولیاء ۳۳۷/۱۰، صفۃ الصفوہ ۲۵۲/۲، نجات الانس ۹۰-۹۰)۔

۷۰۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۸۔

۷۱۔ ابونصر عبداللہ بن علی بن محمود بن یحیی السراج الطوسی (۹۸۸/۳۷۸) طوس کے رہنے والے تھے۔ مختلف دیار و امصار کی

سیاحت کی، بغداد میں بھی رہے اور آخر میں مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ تصوف کے اولین مصنفین میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب

اللمع فی التصوف، تصوف کی اہمات کتب میں شمار ہوتی ہے۔ (شذرات الذہب ۹۱/۳، مرآۃ البیان ۴۰۸/۲، نجات الانس ص ۳۵۳،

الاعلام ۲۴۱/۳، معجم المؤلفین ۸۹/۶، یزیدین ۸/۳۱۔۔۔ ۱۶۷۔

۷۲۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۶۵۔

۷۳۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۱۹ - ۱۱۔

۷۴۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۳۵ - ۳۵۔

۷۵۔ شیخ الاسلام، ابوالسبیل عبداللہ بن محمد بن علی الہروی الانصاری (۱۰۰۶/۳۹۶ - ۱۰۸۸/۴۸۰) تصوف کے مشہور اماموں میں

شمار ہوتے ہیں۔ غالی قسم کے ماتریدی تھے۔ اشاعرہ کے خلاف حد درجہ متعصب تھے۔ بلکہ ان کے اسلام تک کے قائل نہ تھے۔ انہوں

نے متعدد کتابیں لکھیں۔ ہروی زبان میں ایک تذکرہ صوفیہ مرتب کیا۔ فارسی میں تفسیر لکھی۔ فارسی میں ان کی رباعیاں بھی مشہور ہیں۔

تاہم ان کو ایک مختصر سی کتاب منازل السائرین کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی۔ اس کتاب پر متعدد شروحات بھی لکھی جا چکی ہیں۔

جن میں ابن قیم کی شرح منازل السائرین بہت مشہور ہے۔ (شذرات الذہب ۳۶۵/۳، تذکرۃ الحفاظ ۳۵۳/۳ - ۳۶۰، البدایہ والنہایہ

۱۳۵/۱۲، ذیل طبقات الحنابلہ ۵۰۰/۱، نجات الانس ۲۲۹۔

۷۶۔ منازل السائرین ص ۳۳۔

۷۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۸۔

- ۷۸۔ کتاب اللمع فی التصوف ۱ - ۳۰۔
 ۷۹۔ کشف الکجوب ص ۲۸۵۔
 ۸۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۹۔
 ۸۱۔ ابو حفص ذوالنون ثوبان بن ابراہیم المصری (۷۹۶/۱۸۰ - ۲۳۶) مشہور صوفی ہیں۔ اجلہ صوفیہ سے اکتساب کیا۔ متعدد کتابیں ان سے یادگار ہیں۔ تاہم زیادہ تر کیمیا سحر و طلسم وغیرہ پر ہیں۔ (الفہرست ابن ندیم ۵۳۸، طبقات الصوفیہ ۱۵ - ۲۶)۔ حلیۃ الاولیاء ۳۳۱/۹ - ۳۹۵، تاریخ بغداد ۳۹۳/۸ - ۳۹۷، وفیات الاعیان ۱۲۶/۱، اعلام ۸۸/۲، یزگن ۱۲۰/۳۔
 ۸۲۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۱۔
 ۸۳۔ ابو علی، احمد بن محمد بن قاسم الرودباری (م - ۳۲۲) بغداد کے رہنے والے تھے۔ مصر میں مقیم رہے۔ وہاں شیخ مصر کے لقب سے مشہور ہوئے۔ مشہور صوفی، فقیہ، عالم دین اور حافظ حدیث تھے۔ (حلیۃ الاولیاء، ۳۵۶/۱۰، طبقات الشافعیہ ۳۵۴ - ۳۶۰، صفۃ الصفوة ۳۵۶/۲، شذرات الذهب ۲۹۶/۲، تاریخ بغداد ۳۲۹/۱ - ۳۳۲، البدایہ والنہایہ ۱۸۱/۱۱)۔
 ۸۴۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۳۔
 ۸۵۔ ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلاج البغدادی (۸۵۸/۲۳۳ - ۹۲۲/۳۰۹) غیر معمولی طور پر مشہور اور متنازعہ فیہ شخصیت کے حامل ہیں۔ سہل تستری، جنید بغدادی اور ابو بکر شبلی کے معاصر اور صحبت نشین تھے۔ طبیعت کا میلان جادوگری، شعبدہ بازی، رمل، جفر وغیرہ کی طرف بہت زیادہ تھا۔ شعبدہ بازی سیکھنے کے لئے ہندوستان کا سفر کیا۔ توحید وجودی اور حلولی عقائد کے حامل تھے۔ صحر پر سکر کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن غالباً خود صاحب سکر نہیں تھے۔ متعدد واقعات ان کی اخلاقی کمزوری کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً جیل سے فرار ہونا، روپوش ہونا وغیرہ۔ ان کے حلولی نظریات کے پیش نظر ان کو قتل کا مستوجب قرار دیا گیا۔ (الفہرست ابن ندیم ۱۹۰ - ۱۹۲، التنبیہ والاشراف، المسعودی ۳۸۷، طبقات الصوفیہ ۳۰۷ - ۳۱۱، تاریخ بغداد ۱۱۲/۸ - ۱۳۱، یزگن ۱۳۱/۱۳ - ۱۳۳)۔

Louis Massignon: The Passion of al-Hallaj translation by Herbert Mason Princeton, University Press
 New York, 1982.

- ۸۶۔ کشف الکجوب ص ۲۸۶۔
 ۸۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۲۔
 ۸۸۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۱۔
 ۸۹۔ ابن عطاء، ابوالعباس احمد بن محمد بن سہل بن عطاء اللادی (۳۹۰) ابو سعید الخراز اور جنید بغدادی کے محبت یافتہ تھے۔ بغداد میں مقیم رہے۔ (طبقات الصوفیہ ۲۶۵ - ۲۷۲، حلیۃ الاولیاء ۳۰۲/۱۰ - ۳۰۵، صفۃ الصفوة ۲۵۰/۲، شذرات الذهب ۲۵۷/۲، البدایہ والنہایہ ۱۳۳/۱۱)۔
 ۹۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۳۔
 ۹۱۔ شیخ مجدد (۱۵۶۳/۹۷۲ - ۱۶۲۳/۱۰۳۳)، بن شیخ عبدالاحد الفاروقی، سرہند کے رہنے والے تھے۔ زبردست عالم دین اور صوفی تھے، تصوف کا نظریہ وحدۃ الشہود انہوں نے تشکیل دیا ہے۔ تصوف کی اصلاح کر کے اسے شریعت کے تابع کرنے کی کوشش کی اور دور اکبری کے نظریہ الف ثانی کا بھی مقابلہ کیا، عہد جہانگیری میں غیر معمولی شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی۔ ش (تاریخ دعوت و عزیمت حصہ چہارم، رد کوثر، تذکرہ شیخ مجدد، Sufism and Shariah)۔
 ۹۲۔ شیخ مجدد: مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۱۱۔
 ۹۳۔ کتاب اللمع ص ۳۳۔
 ۹۴۔ التعرف لمدہب اہل التصوف ص ۶۳۔
 ۹۵۔ ابو یعقوب یوسف بن الحسین بن علی الرازی (۹۱۶/۳۰۳) سرے کے رہنے والے تھے۔ ابو سعید الخراز اور ذوالنون مصری سے تربیت حاصل کی۔ جنید بغدادی سے مراسلت تھی۔ حدیث میں امام احمد سے سماع کیا۔ سلمی نے ان کو اخلاص اور ترک تصنع میں یگانہ روزگار لکھا ہے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۸۵ - ۱۹۱، تاریخ بغداد ۳۱۲/۱۳ - ۳۱۹، شذرات الذهب ۲۳۵/۲، البدایہ والنہایہ ۱۲۶/۱۱، حلیۃ الاولیاء،

۲۳۸/۱۰ - ۲۳۳

- ۹۶۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
- ۹۷۔ الرسالة القشیریہ ۵۳۹۔
- ۹۸۔ منازل السائرین ص ۳۳۔
- ۹۹۔ منازل السائرین ص ۳۳-۳۴۔
- ۱۰۰۔ کشف المحجوب ۲۸۱ - ۲۸۲۔
- ۱۰۱۔ التجرب فی التذکیر۔ ص ۷۹۔
- ۱۰۲۔ امام غزالی، (۱۰۵۸/۳۵۰ - ۱۱۱۱/۵۰۵) بلند پایہ اشعری، متکلم، ممتاز شافعی فقیہ اور فلسفہ کے زبردست ناقد تھے۔ مدرسہ نظامیہ میں اعلیٰ درجہ کے استاذ تھے، پھر تصوف کی طرف مبائل ہو گیا اور آخر عمر میں حدیث کی طرف متوجہ ہو گئے۔ ان کی تصنیفات میں ایام علوم الدین، المہذ من الضلال، تحفۃ الفلاسفہ، اور مشکوٰۃ الانوار بہت مشہور ہیں۔ (عبدالرحمن بن محمد سعید ابو حامد الغزالی والتصوف، ریاض طبع دوم ۱۴۰۹)۔
- ۱۰۳۔ المہذ من الضلال - ص ۱۳۵۔
- ۱۰۴۔ کتاب اللمع ص ۳۱۔
- ۱۰۵۔ ابو محمد رویم بن احمد بن یزید (۳۰۳ھ) بغداد کے مشائخ میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف، فقہ اور قرأت کے عالم تھے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۸۰ - ۱۸۳، حلیۃ الاولیاء ۲۹۶/۱۰ - ۳۰۲، صفۃ الصوفیہ ۲۳۹/۲، تاریخ بغداد ۳۳۰/۸ - ۳۳۲، البدیۃ والنہایہ ۲۵/۱۱، رسالہ قشیریہ (اردو) ۱۶۱ - ۱۶۲)۔
- ۱۰۶۔ ابوسعید احمد بن عیسیٰ الخزاز (۸۹۲/۲۷۹) رے کے باشندے تھے۔ احوال زندگی بالعموم پردہ خفا میں ہیں۔ صوفیہ کے طبقہ اولیٰ میں شمار ہوتے ہیں۔ اجلہ صوفیہ کے ہم صحبت تھے۔ فنا اور بقاء پر بھی کلام کیا ہے۔ بغداد میں مقیم رہے، آخر میں قاہرہ چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کی کتاب الصدق بہت مشہور ہے۔ (الفہرست ۱۸۶، طبقات الصوفیہ ۲۰۶-۲۱۱، حلیۃ الاولیاء ۱۸۹/۱۰-۲۱۲، وئیات الاعیان ۲۶۷/۳، شذرات الذہب ۱۸۲/۲-۱۸۳، الاعلام ۲۱۰/۳، معجم المؤلفین ۲۸۳/۳، سیرتین ۱۲۹/۳-۱۳۰)۔
- ۱۰۷۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰ - ۳۳۔
- ۱۰۸۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۲۹۔
- ۱۰۹۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۲۹۔
- ۱۱۰۔ شاہ رفیع الدین دہلوی، دفع الباطل، مقدمہ از محقق ص ۳۷-۳۲۔
- ۱۱۱۔ الرسالة القشیریہ ۵۳۷۔
- ۱۱۲۔ الرسالة القشیریہ ۵۳۵۔
- ۱۱۳۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۳۔
- ۱۱۴۔ الرسالة القشیریہ ۱۰۸۔
- ۱۱۵۔ الرسالة القشیریہ ۱۰۸۔
- ۱۱۶۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔
- ۱۱۷۔ ابوبکر محمد بن واسع بن جابر الذرذی (۷۰۸/۱۲۳) مشہور صوفی ہیں۔ سفیان ثوری ان کا بڑا اکرام کرتے تھے۔ دارقطنی نے ان کو ثقہ محدث کہا ہے۔ (طبقات الصوفیہ (حاشیہ) ص ۳۳۵، خلاصہ تہذیب الکمال ص ۳۰۹، حلیۃ الاولیاء ۲۳۵/۲)۔
- ۱۱۸۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔
- ۱۱۹۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔
- ۱۲۰۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳-۶۵۔
- ۱۲۱۔ عبدالرحمن جانی: الدرۃ الفاخرہ ص ۵۔

- ۱۲۲۔ المنقذ من الضلال۔
- ۱۲۳۔ شباب الدین سبرودی، عوارف المعارف ص ۱۲۳۔
- ۱۲۴۔ احیاء علوم الدین ۲/۲۱۲۔
- ۱۲۵۔ مشکاة الانوار ص ۱۹-۲۰۔
- ۱۲۶۔ النور من کلمات ابی طہیور، مشمولہ شطحات الصوفیہ ص ۳۹۔
- ۱۲۷۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۱۳۵۔
- ۱۲۸۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۱۳۵۔
- ۱۲۹۔ الجمع فی التصوف ص ۳۷۶۔
- ۱۳۰۔ المنتظم فی تاریخ الملوک والامم۔ ص ۱۶۳/۶۔
- ۱۳۱۔ ابویزید رباعیہ طیفور بن عیسیٰ بن آدم بن سروشان البسطامی (۸۷۵/۲۶۱) مشہور صاحب سکر صوفی ہیں۔ ابوعلی السندھی نام کے ایک ہندوستانی صوفی سے خرقہ حاصل کیا۔ ابوعلی وحدۃ الوجودی صوفی تھے اور عربی سے ناواقف تھے۔ شیخ جنید نے ابویزید کی صحبت اختیار کی اور ان کے شطحات کی شرح بھی لکھی، پوری عمر سکران رہے لیکن بالکل آخر عمر میں صافی ہو گئے۔ (طبقات الصوفیہ ۶۷-۷۳، الجمع (نگسن، ص ۳۸، ۳) حلیۃ الاولیاء ص ۱۰/۳۳-۳۲، وفيات الاعیان ۳۰۱/۱، الرسالة القشیر یہ (اردو) ص ۱۳۰-۱۳۲، نجات الانس ۵۹)۔
- ۱۳۲۔ تذکرۃ الاولیاء (عطار) باب ۱۴، ص ۱۱۳۔
- ۱۳۳۔ ابوبکر محی الدین محمد بن علی الطائی، المعروف بابن عربی (۱۱۶۵/۵۶۰-۱۲۳۰/۶۳۸) اسپین کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے اور دمشق میں انتقال ہوا۔ زبردست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ انہوں نے وحدۃ الوجود کا نظریہ تشکیل دیا جو صدیوں عالم اسلامی کی فکر پر چھایا رہا۔ ان کی متعدد کتابوں میں سے فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور انشاء الدوائر کو بہت شہرت ملی۔ Miguel Asin Palacios کی کتاب کا عربی ترجمہ بعنوان، ابن عربی حیات و مذہب از عبدالرحمن دکیل طبع مصر ۱۹۶۵ء۔
- ۱۳۴۔ ابن عربی: فصوص الحکم ص ۹۶۔
- ۱۳۵۔ ابن عربی: فتوحات مکیہ ص ۲۰۴/۲۔
- ۱۳۶۔ فصوص الحکم ص ۳۸۔
- ۱۳۷۔ Sufism and Shariah... P.102-106
- ۱۳۸۔ اشرف علی تھانوی: الکشف عن مہبات التصوف ص ۳۹۔
- ۱۳۹۔ شیخ عبدالکریم جیلی (۱۳۶۵/۷۶۷-۱۳۲۸/۸۳۲) مشہور وحدۃ الوجودی صوفی ہیں۔ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کے زبردست شارح مانے جاتے ہیں۔ ان کی کتابوں میں الانسان الکامل کو غیر معمولی شہرت ملی۔ اس کتاب کے علاوہ آداب السیاسة، شرح مشکلات الفتوحات، حقیقۃ الیقین، مراتب الوجود، الکہف والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم، المناظر الالہیہ اور التاموس الاعظم ان کی مشہور کتابیں ہیں۔ (کشف القنون ص ۱۸۱، ہدیۃ العارفین ۶۱۰، الاعلام ۵۰۳-۵۱)۔
- ۱۴۰۔ شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم دہلوی (۱۷۰۲/۱۱۱۳-۱۷۶۲/۱۱۷۶) اٹھارویں صدی کے مجدد ہیں۔ بے مثل محدث عالم دین، فلسفی، مصلح اور زبردست صوفی تھے۔ انہوں نے اسلام کے پورے نظام کی "حجۃ اللہ البالغہ" میں۔ اخلاقی نظام کی البدور البازغہ میں، سیاسی نظام کی ازلیۃ الخفا میں ازسرنو تشکیل کی ہے۔ اسلام کے دیگر پہلوؤں پر بھی ان کی متعدد معرکہ آراء تصنیفات موجود ہیں۔ (انفاس العارفین، حیات دلی: از رحیم بخش دہلوی، تاریخ دعوت و عزیمت، جلد پنجم، لکھنؤ)۔
- ۱۴۱۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ ایک عیسائی راہب جب اپنی روح کا تزکیہ کرتا ہے تو اسے تثلیث کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے۔ چونکہ یہ پہلے سے اس کے عقیدہ میں موجود ہوتا ہے۔ (فتاویٰ شیخ الاسلام ص ۶۱۲/۱۰)۔
- ۱۴۲۔ بہاء الدین بن محمد ابخاری نقشبند (۱۳۸۹/۷۹۱) خواجہ بہاء الدین نقشبند کے نام سے مشہور ہیں۔ نقشبندیہ سلسلہ کے بانی ہیں۔ یہ سلسلہ مشرق میں سائرا اور مغرب میں بوسنیا تک پھیلا۔

by Hameed Alghar (طبع نو یارک ۱۹۷۵ء)۔

۱۳۳۔ شیخ مجدد: مکتوبات جلد سوم، مکتوب ۸۷۔

۱۳۴۔ ابوالکارم احمد بن اسمانی (۱۲۶۱/۶۵۷-۱۳۳۶/۷۳۶) تبریز کے ایک معزز گھرانے کے فرد تھے۔ پندرہ سال تک حکومت وقت میں ملازمت اختیار کی۔ لیکن ایک نجی آواز سے متاثر ہو کر اسے ترک کر دیا اور سمنان جا کر شرف الدین سعد اللہ سمنانی کی زیر نگرانی ذکر و فکر شروع کیا۔ سترہ سال کی عمر میں انہیں خرقہ مل گیا۔ پھر بغداد گئے اور اپنے شیخ کے استاذ عبدالرزاق اسفرائینی کی صحبت اختیار کی۔ عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں مقیم رہے۔ ان کی متعدد تصنیفات میں العروة لابل الخلوۃ بہت مشہور ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کی مطلق ماورائیت کا اثبات کیا ہے۔ (نجات الانس ص ۳۰-۳۷)۔

۱۳۵۔ کمال الدین عبدالرزاق کاشی (۱۳۲۹/۹۳۰) وحدۃ الوجود کے زبردست حامی تھے۔ فصوص الحکم کی شرح لکھی۔ اصطلاحات صوفیہ میں بھی ایک کتاب لکھی اور قرآن پاک کی تفسیر لکھی۔ جو غلطی سے ابن عربی کی طرف منسوب ہو گئی۔ (نجات الانس ص ۳۷-۳۸)۔

۱۳۶۔ عبدالحق بن ابراہیم بن محمد بن نصر بن محمد، قطب الدین لقب ہے۔ ابن سبعین کے نام سے مشہور ہوئے۔ سنہ وفات ۶۶۳ ہے۔ ابن عربی کے معاصر بھی تھے اور ہم وطن بھی، متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ زبردست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ اپنے عہد کے اجلہ افاضل اور اقران روزگار میں شمار ہوتے تھے۔ (نوات الوفيات ۱/۲۳۷، فتح الطیب ۵/۲۵۱، الختم الزاہرہ ۲/۲۳۲، العقد الثمین ۳/۳۹۱، ابن سبعین و فلسفہ)۔

۱۳۸۔ ابن سبعین: الرسالة الرضویۃ، مخطوطہ تیموریہ نمبر ۱۳۹ ورق ۴۵۳، (بحوالہ ابن سبعین و فلسفہ)۔

۱۳۹۔ الرسالة الرضویۃ، محولہ بالا۔

۱۵۰۔ ابن سبعین: الالواح، ورق ۱۳۲ (محولہ ابن سبعین)۔

۱۵۱۔ الالواح محولہ بالا۔ ۱۳۲۔

۱۵۲۔ الالواح۔ محولہ بالا۔ ۱۳۲۔

۱۵۳۔ ابن سبعین: بدالعارف، مخطوطہ، (بحوالہ ابن سبعین فلسفہ) ورق ۵۶۔

۱۵۴۔ بدالعارف، محولہ بالا، لوجہ ۲۔

۱۵۵۔ بدالعارف۔ محولہ بالا، لوجہ ۲۔

۱۵۶۔ متعدد تذکرہ نگاروں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ مثلاً، البدیۃ والنہایہ ۱۲/۱۸۳، سیر اعلام النبلا ذہبی ۱۹/۳۲۳ طبقات الشافعیہ،

سبکی، ۱۰۹/۳، تمہین کذب المفتری، ابن عساکر ۲۹۶۔

۱۵۷۔ احیاء علوم الدین، ص ۲۳۵/۳ - ۲۳۶۔

۱۵۸۔ احیاء علوم الدین ۱/۲۳۰، ۸۹/۳، ۲۳۵، مشکاة الانوار ص ۱۸۔

۱۵۹۔ میزان العمل ص ۳۰۔

۱۶۰۔ احیاء علوم الدین ص ۸۶/۳۔

۱۶۱۔ روضۃ الطالبین ص ۹۔

۱۶۲۔ مشکاة الانوار ص ۲۳۔

۱۶۳۔ مشکاة الانوار ص ۲۰۔

۱۶۴۔ احیاء علوم الدین ص ۲۳۶/۳۔

۱۶۵۔ احیاء علوم الدین ۸۶/۳۔

۱۶۶۔ امام غزالی: الاربعین فی اصول الدین ص ۱۰۳۔

۱۶۷۔ احیاء علوم الدین ص ۹۰/۳۔

۱۶۸۔ احیاء علوم الدین ص ۱۶۹/۳۔

- ۱۶۹۔ المنقذ من الضلال ص ۱۳۵۔
- ۱۷۰۔ روضۃ الطالبین ص ۱۷۔
- ۱۷۱۔ مشکاة الانوار ص ۱۹ - ۲۰۔
- ۱۷۲۔ خطیب بغدادی
- ۱۷۳۔ ابن ندیم - (۳۸۵ ر) مشہور کتابیات کے ماہر تھے۔ ان کی کتاب "اللمہ ست" چوتھی صدی تک کے علوم و معارف کا دائرۃ المعارف ہے۔ مختلف اور متنوع معلومات کا ذخیرہ (معجم الادباء جلد ۱۸/۱، مقدمہ اللہ مست ص ۳، الوانی بالوفیات، صفحہ ۱۹۷۲)۔
- ۱۷۴۔ ابو بکر محمد بن یحییٰ الصولی (۹۳۶ کے بعد) حلاج کے معاصر ہیں۔ ان سے ملاقات تھی۔ عباسی خلفاء کی تاریخ میں ان کی کتاب "الادراق" مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔ (تاریخ تصوف ص ۸۰، مورخین اسلام، غلام جیلانی برق)۔
- ۱۷۵۔ منصور حلاج: کتاب الطواسین ص ۷۲۔
- ۱۷۶۔ کتاب الطواسین ص ۶۰۔
- ۱۷۷۔ کتاب الطواسین ص ۷۷-۷۸۔
- ۱۷۸۔ کتاب الطواسین ص ۷۷۔
- ۱۷۹۔ کتاب الطواسین ص ۲۹۔
- ۱۸۰۔ حلاج پر لکھنے کے لئے راقم الحروف نے دیوان حلاج اور کتاب الطواسین کے علاوہ داکٹر اقبال کی کتاب تاریخ تصوف مرتبہ صابر کدوری پر اعتماد کیا ہے۔
- ۱۸۱۔ Lous Massignon: L'Homme Perfect en Islam et son Originalite eschatologique, (Eranos - Johrbuch, Zurich 1947
- عربی ترجمہ از ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی، مشمولہ الانسان الکامل فی الاسلام، کویت طبع دوم ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۱۳۔
- ۱۸۲۔ ایضاً ص ۱۱۳۔
- ۱۸۳۔ ابوالعالی محمد بن اسحاق بن محمد صدرالدین القنوی (۶۷۱ ر) ان کی کتاب مراتب الوجود کا تذکرہ عبدالرحمن بدوی نے کیا ہے۔ (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۵)۔
- ۱۸۴۔ صدرالدین قنوی: مراتب الوجود، مخطوط، ظاہریہ، دمشق نمبر ۵۸۹۵، عام ورق ۱۵۰ الف و ب۔ (مشمولہ، الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۷)۔
- ۱۸۵۔ ایضاً ص ۱۳۷۔
- ۱۸۶۔ الکشف عن مہمات التصوف ص ۳۹۔
- ۱۸۷۔ نجم الدین محمود شبستری (۱۳۱۱/۱۰۷۰) مشہور صوفی شاعر ہیں۔ ان کی ایک مختصر سی مثنوی گلشن راز کو مغرب میں بڑا قبول حاصل ہوا۔ یہ کتاب عرصہ تک برصغیر میں بھی داخل نصاب فارسی رہی۔ لیکن اس کو زیادہ قبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ کتاب مطبوعہ ہے۔ (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۸۱، ۸۳)۔
- ۱۸۸۔ نجم الدین محمود شبستری: گلشن راز، طبع لاہور ۱۳۳۷ء ص ۲۰ - ۲۱۔
- ۱۸۹۔ گلشن راز ص ۲۰۔
- ۱۹۰۔ ابن قسب البان، عبدالقادر بن محمد ابوالفیض، السید الافضل ابو محمد المعروف بابن قسب البان (۱۵۲۳/۹۷۱)۔
- ۱۹۱۔ موصل کے رہنے والے تھے۔ حلب میں وفات پائی۔ چالیس سے زیادہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں "المواقف الالہیہ، نوح السعادة اور شرح اسماء حسنی مشہور ہیں۔ ایک ضخیم دیوان بھی یادگار ہے۔ ابن فارض کے طرز پر ایک قصیدہ تائیہ بھی مشہور ہے۔ (تاریخ خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، از محمد انجلی ص ۲۶۳-۲۶۷، الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۵، ۱۵۷-۱۵۳)۔
- ۱۹۱۔ ابن قسب البان: المواقف الالہیہ، مخطوطہ تیموریہ، تصوف نمبر ۱۰۴، (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۸۹)۔
- ۱۹۲۔ المواقف الالہیہ، (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۲۰۲-۲۰۳)۔

- ۲۲۵۔ الانسان الكامل (جیلی) ص ۲۸/۱۔
- ۲۲۶۔ الانسان الكامل (جیلی) ص ۲۸/۱۔
- ۲۲۷۔ ظیل بن احمد الفرائیدی مشہور امام لغت ہیں۔ (ابن ندیم)۔
- ۲۲۸۔ شیخ عبدالقادر جیلانی غنیۃ الطالبین (اردو ترجمہ ص ۱۷۴)۔
- ۲۲۹۔ رسالہ جمیلیہ ص ۱۵-۱۶۔
- ۲۳۰۔ الرسالة القشیریہ (اردو) ص ۱۲۲-۱۲۳۔
- ۲۳۱۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۹-۲۴۲۔
- ۲۳۲۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۲۔
- ۲۳۳۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۳۔
- ۲۳۴۔ شاہ اسماعیل شہید: عبقات - ص ۶۹۔
- ۲۳۵۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
- ۲۳۶۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
- ۲۳۷۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
- ۲۳۸۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
- ۲۳۹۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۸۔
- ۲۴۰۔ فصوص الحکم ص ۶۵۔
- ۲۴۱۔ فتوحات مکیہ ص ۱۲۵/۱ (شرح اصطلاحات تصوف)۔
- ۲۴۲۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۵۔
- ۲۴۳۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۵۔
- ۲۴۴۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
- ۲۴۵۔ ابن عربی: لوازم الہیات فی اسماء اللہ تعالیٰ والصفات ص ۵۳-۵۴۔
- ۲۴۶۔ اصل الاصول ص ۲۲۱۔
- ۲۴۷۔ اصل الاصول ص ۲۲۱۔
- ۲۴۸۔ الاقتصاد فی علم الاعتقاد ص ۶۵-۶۶ (بحوالہ ابن عربی حیات و آثار)۔
- ۲۴۹۔ اصل الاصول ص ۲۲۳۔
- ۲۵۰۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۱۔
- ۲۵۱۔ شرح خطبائے ۵۷۰ بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف۔
- ۲۵۲۔ شرح اصطلاحات تصوف (ملخصاً ص ۲۲۲)۔
- ۲۵۳۔ شرح تعرف ص ۱۳۱/۱ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۸)۔
- ۲۵۴۔ ایضاً۔
- ۲۵۵۔ انسان کامل نسبی ص ۲۸ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۳)۔
- ۲۵۶۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۰۴ اور مابعد سے ملخصاً۔
- ۲۵۷۔ ایضاً ص ۳۰۷۔
- ۲۵۸۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۹۔
- ۲۵۹۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۵-۳۷۔
- ۲۶۰۔ الانسان الكامل (جیلی) ص ۲۸/۱۔

- ۲۶۱۔ الدرۃ الفاخرۃ ص ۱۳۔
 ۲۶۲۔ الدرۃ الفاخرۃ ص ۱۳۔
 ۲۶۳۔ اصل الاصول۔ ۲۳۶۔
 ۲۶۴۔ ابن عربی حیات و آثار۔
 ۲۶۵۔ الانسان اکمل (جیلی) ص ۵۳۔
 ۲۶۶۔ مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۲۷۲۔
 ۲۶۷۔ الانسان اکمل (جیلی) ص ۵۳۔
 ۲۶۸۔ اصل الاصول ص ۲۲۶۔
 ۲۶۹۔ اصل الاصول ص ۱۳۹۔
 ۲۷۰۔ اصل الاصول ص ۲۲۸۔
 ۲۷۱۔ عبدالعلی نکتوی: رسالہ وحدۃ الوجود (اردو) ص ۳۸-۳۹۔
 ۲۷۲۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۵۸۔
 ۲۷۳۔ اعراف لہذب اہل التصوف ص ۶۶۔
 ۲۷۴۔ فارس بن عیسیٰ (۲۴۰ کے بعد) جنید بغدادی ابن عطا اور یوسف بن حسین کے صحبت یافتہ تھے۔ متحققین صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ طبقات الصوفیہ (حاشیہ ص ۲۲-۲۳، تاریخ بغداد ۳۹۰/۱۲، حلیۃ الاولیاء)۔
 ۲۷۵۔ اعراف لہذب اہل التصوف ص ۶۷۔
 ۲۷۶۔ منازل السائرین ص ۲۷۶۔
 ۲۷۷۔ اعراف لہذب اہل التصوف ص ۶۷۔
 ۲۷۸۔ اعراف لہذب اہل التصوف ص ۶۶۔
 ۲۷۹۔ محمد بن عمر، ابو بکر اوراق (۹۵۸/۳۳۷)، حکیم ترمذی کے شاگرد تھے۔ خود بھی ترمذ کے رہنے والے تھے۔ (حلیۃ الاولیاء ص ۲۳۵/۲۳۷، طبقات الصوفیہ ۲۲۱-۲۲۷، صفۃ الصوفۃ ۱۳۹/۳، نجات الانس ص ۸۰-۸۱) ۸
 ۲۸۰۔ اعراف لہذب اہل التصوف ص ۶۶۔
 ۲۸۱۔ یہ اقتباس لوئی سیسوں نے روز بھان بھلی کی کتاب شرح شطحات کے حوالہ سے کتاب الطواسین کے حواشی میں ص ۱۹۵ پر نقل کیا ہے۔
 ۲۸۲۔ نجات الانس ص ۵۔
 ۲۸۳۔ علی حسن عبدالقادر۔ The Life Personality and Writings of Al-Junayd
 ۲۸۴۔ کشف المحجوب ص ۲۷۔
 ۲۸۵۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۵۸۔
 ۲۸۶۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفت۔
 ۲۸۷۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفت۔
 ۲۸۸۔ شرح منازل السائرین از فرکاری ص ۲۰۸۔
 ۲۸۹۔ حارث محاسبی: محاسبۃ المجالس: ص ۱۔
 ۲۹۰۔ فصوص الحکم ص ۲۹۰/۱۔
 ۲۹۱۔ روضۃ الطالبین ص ۳۵۔
 ۲۹۲۔ نجات الانس ص ۵-۶۔
 ۲۹۳۔ کشف المحجوب ص ۲۷۹۔

- ۲۹۴۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۲۹۵۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۲۹۶۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔
- ۲۹۷۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔
- ۲۹۸۔ حارث بن اسد النخاسی (۸۵۷/۲۳۳) صوفیہ کے طبقہ اولیٰ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب "الرعاۃ لمحقوق اللہ" بہت مشہور ہے اسکو M. Smith نے ایڈٹ کر کے ۱۹۳۰ء میں شائع کرایا تھا۔ (طبقات الصوفیہ ۵۶-۶۰، تاریخ بغداد ۲۱۱/۸-۲۱۱/۱۱، شذرات الذہب ۱۰۲/۲، حلیۃ الاولیاء، ۱۰/۱۰، ۷۳-۱۰۹، صفحہ الصلوۃ ۲۰۷/۲)۔
- ۲۹۹۔ محاسبۃ المجالس ص ۱۔
- ۳۰۰۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ۔
- ۳۰۱۔ کتاب اللمع باب معرفۃ۔
- ۳۰۲۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔
- ۳۰۳۔ حسین بن منصور الحلاج، کتاب الطوائسین ص ۶۶-۷۸۔
- ۳۰۴۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔
- ۳۰۵۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔
- ۳۰۶۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔
- ۳۰۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۳۰۸۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۳۰۹۔ اعراف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔
- ۳۱۰۔ اعراف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔
- ۳۱۱۔ کشف المحجوب ص ۲۷۶۔
- ۳۱۲۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ۔
- ۳۱۳۔ کتاب اللمع فی التصوف۔
- ۳۱۴۔ کتاب اللمع فی التصوف۔
- ۳۱۵۔ کتاب اللمع فی التصوف۔
- ۳۱۶۔ کشف المحجوب ۲۷۶۔
- ۳۱۷۔ اعراف لمذہب اہل التصوف ۱۳۲۔
- ۳۱۸۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ۔
- ۳۱۹۔ نجات الانس ص ۶-۷۔
- ۳۲۰۔ منازل السائرین ص ۳۱۔
- ۳۲۱۔ شرح منازل السائرین محمود فرکاری ص ۱۳۶۔
- ۳۲۲۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ۔
- ۳۲۳۔ اعراف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔
- ۳۲۴۔ مولانا جلال الدین رومی (۱۲۷۳/۶۷۲/۱۲۰۷-۱۲۰۷/۶۷۲/۱۲۷۳) مشہور صوفی شاعر اور عالم ہیں۔ قونیہ میں مفتی تھے۔ خواجہ غمّس تبریزی سے اہلالت کے بعد تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ مولانا کی مجالس فیہ مافیہ کے نام سے شائع ہوئیں۔ مولانا کا کارنامہ "مثنوی" ہے جس کو مشرق و مغرب میں لازوال شہرت نصیب ہوئی۔ (سوانح مولانا رومی)۔
- ۳۲۵۔ مولانا جلال الدین رومی، فیہ مافیہ اردو ترجمہ ص ۹۹۔

- ۳۲۶۔ فتوحات مکیہ ۱/۹۵-۹۶۔
- ۳۲۷۔ فتوحات مکیہ ۱/۸۸-۲۸۹۔
- ۳۲۸۔ احیاء علوم الدین (اردو) ۱/۲۰۳، ۲۱۸۔
- ۳۲۹۔ عیقات ص ۶۔
- ۳۳۰۔ مجتہد اللہ البالغہ (مع اردو ترجمہ) ۱/۳-۸۳۔
- ۳۳۱۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ۶۳۔
- ۳۳۲۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ۶۳۔
- ۳۳۳۔ الکشف عن مہمات التصوف ص ۳۹۔
- ۳۳۴۔ احیاء علوم الدین ۹/۳۔
- ۳۳۵۔ المنہج من الصلوات ص ۲۷۵۔
- ۳۳۶۔ ابن عربی: مواقع النجوم (ابن عربی حیات و آثار ص ۲۳۸)۔
- ۳۳۷۔ طبقات الصوفیہ ص ۱۳۳۔
- ۳۳۸۔ احیاء علوم الدین ۳/۲۵۱۔
- ۳۳۹۔ احیاء علوم الدین ۳/۳۷۱۔
- ۳۴۰۔ مصباح الہدایہ، ص ۶۰ (ابن عربی احوال و آثار)۔
- ۳۴۱۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
- ۳۴۲۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
- ۳۴۳۔ طبقات الصوفیہ ص ۷۳۔
- ۳۴۴۔ کشف الکجب ص ۶۰۔
- ۳۴۵۔ کشف الکجب ص ۶۲۔
- ۳۴۶۔ کتاب اللمع فی التصوف ۶۳۱، الرسالة القشیریہ ص ۲۲۔
- ۳۴۷۔ شیخ کی اس تشبیہ سے اتفاق کرنا بڑا مشکل ہے۔ کیونکہ اس زد پر خود رسالت مآب سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے آنے کا امکان ہے۔
- ۳۴۸۔ کشف الکجب، ص ۶۱۔

مراجع

عربی

- ۱۔ ابونصر السراج: کتاب اللمع فی التصوف تحقیق: نکلسن طبع لیدن ۱۹۱۳ء۔
- ۲۔ ابوبکر محمد الکلاباذی: التعرف لمذہب اہل التصوف تحقیق عبدالحلیم محمود اور اللہ عبدالباقی، طبع قاہرہ، ۱۳۸۰/۱۹۶۰ء۔
- ۳۔ ابوالقاسم القشیری: الرسالة القشیریہ۔ تحقیق عبدالحلیم محمود اور محمود بن الشریف طبع قاہرہ ۱۹۷۲ء۔
- ۴۔ ابوطالب مکی: قوت القلوب، قاہرہ، ۱۳۸۱/۱۹۶۱ء۔
- ۵۔ شیخ عبدالقادر جیلانی: فتوح الغیب، قاہرہ ۱۳۹۲/۱۹۷۳ء۔
- ۶۔ ایضاً: الغنیۃ لطالبی طریق الحق، قاہرہ ۱۳۷۵/۱۱۵۶ء۔
- ۷۔ ایضاً: الفتح الربانی والفیض الرحمانی، قاہرہ ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء۔
- ۸۔ شہاب الدین سہروردی: عوارف المعارف، دارالکتاب، بیروت، لبنان، ۱۹۶۶ء۔

- ۹۔ ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم۔
- ۱۰۔ منصور علان، دیوان، تحقیق مسنون (Louis Mssignon) طبع بیروت ۱۹۸۶ء۔
- ۱۱۔ ایضاً کتاب الطوائف --- ایضاً --- ۱۹۱۳ء۔
- ۱۲۔ ایضاً --- اخبار الخلفاء۔ تحقیق مسنون، پال کراؤس، طبع بیروت ۱۹۳۶ء۔
- ۱۳۔ امام غزالی، ایاء علوم الدین، طبع مصر ۱۳۵۸/۱۹۳۹ء۔
- ۱۴۔ ایضاً --- المعتز من الصوال مع ابھات فی التصوف عبدالحلیم محمود، قاہرہ بدون سنہ۔
- ۱۵۔ امام غزالی، مشکاۃ الانوار، قاہرہ ۱۹۶۳ء۔
- ۱۶۔ ایضاً --- روضۃ الطالبین، مکتبہ ہندی، مصر۔
- ۱۷۔ ایضاً --- العصور العوالی۔ (مجموعہ رسائل امام غزالی) مکتبہ ہندی، مصر۔
- ۱۸۔ ایضاً --- الاربعین فی اصول الدین، دار آفاق بیروت۔
- ۱۹۔ شیخ الاسلام عبد اللہ انصاری منازل السائرین، دارالکتب العربیہ مصر۔ بدون سنہ۔
- ۲۱۔ ابن قیم، مدارج السالکین، دارالکتب العربیہ بیروت لبنان، ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء، طبع دوم۔
- ۲۲۔ محمود بن عبدالمعطی الاسکندری، شرح منازل السائرین تحقیق S. DElaugier De Beaurecaeil. O.P. طبع قاہرہ ۱۹۵۳ء۔
- ۲۳۔ محمود بن حسن الفکرکاری، شرح منازل السائرین۔ محقق سابق، طبع قاہرہ ۱۹۵۳ء۔
- ۲۴۔ ابن العربی، فتوحات مکیہ، دار صادر بیروت۔
- ۲۵۔ ایضاً --- فصوص الحکم، تحقیق ابو العلاء عفی، قاہرہ ۱۳۶۵/۱۹۴۶ء۔
- ۲۶۔ عبدالحکیم جلی، الانسان الکامل۔ قاہرہ طبع دوم ۱۳۷۵/۱۹۵۶ء۔
- ۲۷۔ عبدالحمن سلمی طبقات الصوفیہ، تحقیق نور الدین شریب، طبع مصر ۱۳۷۲/۱۹۵۳ء۔
- ۲۸۔ حارث محاسبی، محاسبۃ المجالس، مکتبۃ الدراسات الشرقیہ، ۱۹۲۲ء۔
- ۲۹۔ شیخ مجدد الف ثانی، رسالہ حبلیہ (مع اردو ترجمہ) طبع کراچی، ۱۹۶۵ء۔
- ۳۰۔ شاہ ولی اللہ لحات، تحقیق غلام مصطفی قاسمی شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد سندھ (بدون سنہ)
- ۳۱۔ ایضاً --- مکتوب مدنی (مع اردو ترجمہ از مولانا محمد حنیف ندوی) ادارۃ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ ۱۹۶۵ء۔
- ۳۲۔ ایضاً --- سطعات تحقیق غلام مصطفی قاسمی: شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد سندھ ۱۹۶۳ء۔
- ۳۳۔ شاہ اسماعیل شہید دہلوی، عبقات، المجلس العلمی کراچی۔ ۱۳۸۰ء۔
- ۳۴۔ ابو الوفا عفی الششازانی، ابن سبعین و فلسفہ، دارالکتب اللسانی، ۱۹۷۸ء۔
- ۳۵۔ ایضاً --- ابن عطاء اللہ السکندری و تصوف، مکتبہ القاہرہ الحدیث ۱۹۵۸ء۔
- ۳۶۔ ڈاکٹر عبدالحمن بدوی، الانسان الکامل فی الاسلام، وكالة المطبوعات کویت طبع دوم ۱۹۷۶ء۔
- ۳۷۔ ایضاً --- شطحات الصوفیہ مع النور من کلمات الی طیفور، کویت، ۱۹۷۶ء۔
- ۳۸۔ عبدالحمن بن محمد سعید: ابو حامد الغزالی و التصوف، دار طیبہ ریاض طبع دوم ۱۴۱۹ء۔
- ۳۹۔ فواد میزگین: تاریخ التراث العربی، جلد اول، حصہ چہارم عربی ترجمہ محمود فہمی جہازی طبع ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳ء۔
- ۴۰۔ خیر الدین زرکلی: الاعلام، دار العلم للمصنن، ۱۹۹۲ء۔

فارسی

- ۱۔ شیخ علی جبوری: کشف الحجب، والطنین ژدکوفسکی، طبع ایران، ۱۳۳۶ء۔
- ۲۔ مولانا جلال الدین رومی: مثنوی (مرآۃ المعہوی از تلمذ حسین، حیدرآباد، ۱۳۵۲ء)۔

- ۳۔ ایضاً۔۔۔ فیہ مافیہ تصحیح و حواشی بدیع الزماں فروزانفر، طہران، طبع سوم ۱۳۵۸۔
- ۴۔ مولانا جانی نجات الانس، نول کشور، ۱۹۱۰ء۔
لواج نول کشور، ۱۹۰۰ء۔
الدرۃ الفاخرۃ
- ۵۔ فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، مرزا محمد خاں قزوینی، طبع ایران، بدون سنہ۔
- ۶۔ شیخ مجدد الف ثانی: مکتوبات امام ربانی، تحقیق نور احمد امرتسری لاہور، ۱۳۸۳/۱۹۶۳ء۔
- ۷۔ شاہ ولی اللہ: انفاس العارفین، مجتہبی ۱۳۳۵/۱۹۱۷ء۔
- ۸۔ ملا صدرا: رسالہ در وحدۃ الوجود، مرتبہ غلام یحییٰ انجم (مطبوعہ خدابخش جزل نمبر ۷۳-۷۹، ۱۹۹۲ء)۔
- ۹۔ نجم الدین محمود شبستری: گلشن راز، طبع لاہور، ۱۳۳۷ء۔
- ۱۰۔ شیخ عضد الدین: مقاصد العارفین، تحقیق ثار احمد فاروقی صاحبزادہ شوکت علی خاں، عربک پریسین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ٹونک راجستھان ۱۳۰۴/۱۹۸۳ء۔
- ۱۱۔ عبدالقادر مہربان: اصل الاصول: یوسف کوکن مدراس یونیورسٹی ۱۹۵۹ء۔
- ۱۲۔ ڈاکٹر سید صادق گوہرین: شرح اصطلاحات تصوف، طبع ایران۔
- ۱۳۔ شاہ رفیع الدین: دغ الباطل، تحقیق عبدالحمید سواتی، گوجرانوالہ، ۱۹۷۶ء۔

اردو

- ۱۔ عبدالکریم قشیری: الرسالة القشیریہ، ترجمہ پیر محمد حسن۔ ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۳۰۴/۱۹۸۳ء۔
- ۲۔ علی ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ میاں طفیل محمد، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، طبع دوم ۱۹۸۱ء۔
- ۳۔ مولانا اشرف علی تھانوی: الکشف عن مہبات التصوف، کتب خانہ اشرفیہ دربیہ کلاں۔
- ۴۔ محسن جہانگیری: ابن عربی حیات و آثار ترجمہ سہیل عمر، احمد جاوید، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع اول ۱۹۸۹ء۔
- ۵۔ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین، ترجمہ از مفتی عبدالدائم جلالی، دینی کتب خانہ لاہور بدون سنہ۔
- ۶۔ بحر العلوم مولانا عبدالعلی انصاری، وحدۃ الوجود ماردو، ترجمہ ابوالحسن زید فاروقی، ندوۃ المصنفین دہلی ۱۳۹۱/۱۹۷۱ء۔
- ۷۔ علامہ اقبال: تاریخ تصوف: مرتب صابر کلوری، مکتبہ الحسنات دہلی ۱۹۸۹ء۔
- ۸۔ مولانا عبدالرحمن کیلانی: شریعت و طریقت، مکتبہ السلام، لاہور ۱۹۸۸ء۔
- ۹۔ ڈاکٹر عبید اللہ فرای: تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ۔ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ، ۱۹۸۷ء۔
- ۱۰۔ ڈاکٹر غلام قادر لون: مطالعہ تصوف مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۳ء۔
- ۱۱۔ شاہ محمد عبدالصمد: اصطلاحات تصوف، طبع دہلی ۱۹۳۹ء۔

انگریزی

1. Louis Massignan: The Passion of al-Hallaj, translated from the French by Herbert Mason, Princeton University Press 1982.
2. Dr. Ali Hassan Abdul Qadir: The life Persnolity and Writings of Al-Junayd. (London 1962)
3. Dr. Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, reprint 1968.
4. Dr. Muhammad Abdul Haq Ansari, Sufism and Shariah, Islamic Foundation Leccester, U.K., 1986.

ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود

محمد عبدالسلام خان

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کس مسئلے سے ابتدا کی جائے۔ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے حوالے کیے بغیر بیان کرنا مشکل ہے، اور اسی لیے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنا دیتی ہے۔ فلسفہ اور تصوف دونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ عقل و فکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دور ہے، اور جو عام کاروباری زندگی سے جتنا قریب ہے اتنا ہی عقلی اور فکری طور پر کمزور۔ لیکن فلسفے کی اس خصوصیت نے فلسفیوں کو ایمان و یقین کی شاہراہ پر کھڑا کرنے کے بجائے تشکیک و ارباب کی دلدل میں پھنسا دیا۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کے بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کی۔ انکشاف حقیقت میں مقال سے زیادہ حال کو اہمیت دی اور اس طرح یقین و طمانیت حاصل کر لی۔ اب اگر تصوف کو محض استدلال کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دیکھنے والے کا قصور ہے نہ کہ برتنے والے اور محسوس کرنے والے کا۔

اس مضمون میں میرا مقصود شیخ اکبر کے نظری تصوف کے بعض اصولی مسائل کو بے کم و کاست ان کی مجموعی حیثیت میں بیان کرنا ہے۔ میں نے اس سلسلے میں ابن عربی کے شارحین اور پیروں کی توضیحات و تشریحات سے حتی الوسع اعتنا نہیں کیا، تاکہ ان کا شیخ کے خیالات سے اختلاط نہ ہو جائے اور اس طرح دوسروں کے معتقدات کی ذمہ داری بھی شیخ پر نہ آجائے۔

ترتیب

شیخ اکبر نے اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کو کسی فنی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کیا ہے، حتیٰ کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ انہیں جمع اور مرتب و منظم کرنا آسان کام نہیں ہے، اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں اس لیے تکرار اور اعادے سے دامن بچالینا بھی دشوار ہے۔ مجھے کوشش کے باوجود اس میں کامیابی نہیں ہوئی خصوصاً اس لیے کہ میں نے تفصیل و توضیح کے بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف اصولی چیزوں کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے۔ ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آئیں وہ میری کوتاہیاں ہیں، شیخ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے مبادی کی تشریح اور اس کے تحت شیخ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے، بہتر ہوگا کہ ہم یہ متعین کر لیں کہ شیخ کے نزدیک علم کے حدود کیا ہیں اور اشیائے معلومہ اور

علم میں کیا رشتہ ہے۔ اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجزیہ اور اس سے نتائج کا استخراج بہت زیادہ قدیم نہیں ہے۔ یہ مغربی فلسفیوں کی وقت نظر کا نتیجہ ہے، تاہم کسی فلسفیانہ نظم کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم علم و معلوم کے تعلق کا پتا لگائیں کیونکہ کسی فلسفیانہ نظام کی تصویریت اور واقعیت کا دار و مدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں ذاتی حیثیت سے بھی فلسفے میں اس مسئلے کی نوعیت بنیادی ہے۔

دوسرا اہم مسئلہ جو تقریباً پہلے فیصلے ہی کا نتیجہ ہے یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک کسی چیز کے واقعی اور نفسی الامری ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے بیان کیے بغیر ان کے نظام کی تشریح حقیقتہً ناممکن رہے گی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہو جانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہو جائے گا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے ابن عربی کی تشریح وجود کس قسم کے نظام فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے۔

علم و معلوم:

اشیاء ان کی کیفیات، کمیات اور احوال کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہمارے علم و احساس کے فیصلے کی اہمیت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم معلومات و اشیاء پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود و عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں اس کی بنیاد ہمارا علم اور احساس ہے۔ جہاں تک روزمرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، یہ نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام سمجھ بوجھ کا یہی حکم حقیقتہً بہت دور رس نتائج کا حامل ہے۔ اس حکم نے کائنات کو کیا سے کیا بنادیا ہے۔ عام سمجھ بوجھ کے اس فیصلے نے ایسا اہم دقیق اور بنیادی سوال پیدا کر دیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل کو لگتا ہوا جواب فلسفے سے بائیں ادعائے ترقی آج تک نہیں بن پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے مدرکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علیحدہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیاء اور ان کی صفات، ہمارے علم اور احساس سے علیحدہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس و ادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس و ادراک کا متعلق و معروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس و ادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس و ادراک سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ ہمارا احساس اور ادراک کرنا ہی ان کا موجود ہونا ہے یعنی ہمارے احساسات و ادراکات اصل ہیں اور اشیاء اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیاء کا کوئی خارجی وجود ہے بھی، تو کیا ہمیں ان کا تجربہ اور علم ہے؟ اور کیا ہم ان سے متعلق نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگا سکتے ہیں، جب کہ جس وجود اور ہستی سے ہم واقف ہیں، وہ وہی ہستی اور وجود ہے، جو ہمارے احساس اور ادراک کے تحت ہمارے ذہن میں ہے؟ مزید برآں اگر چیزوں کی ہستی کو برلہ راست تجربے سے اخذ کیا جائے تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے؟ یعنی ذہن سے ماورا کسی ایسی ذات کا وجود ہے جو ادراک یا احساس کرتی ہے یا فقط احساسات اور ادراکات ہیں؟ ادراک کرنے والا اور احساس کرنے والا کون ہے؟ یہ احساسات و ادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، درآں حالے کہ برلہ راست جس چیز کا تجربہ ہے، وہ صرف احساسات اور ادراکات ہیں اور بس؟

مذکورہ بالا سوالات کی کسی ایک شق کو بھی قطعیت کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش خود ایک مستقل فلسفہ ہے اور ایسا فلسفہ جس تک صحیح معنی میں پہنچ جانا ہنوز انسان کی موجودہ عقل سے بالاتر ہے۔ ہاں اس کی دونوں شقوں کا

مالہ و ماعلیہ بیان کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لیے مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت سے نظامہائے فلسفہ اس سوال کی شقوں کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ میں اس سلسلے میں صرف شیخ کے نقطہ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔

شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و اوراکات سے علیحدہ اور ہمارے ذہن سے خارج فقط ایک مجہول الکہ ازلی ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات و اوراکات کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ یہ کوئی خفہ اور انفعالی حقیقت نہیں، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعال حقیقت ہے۔ اظہار اس کی ذات کا اقتضا ہے۔ پوری کائنات میں یہ حقیقت پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے اور ابھرنے کے ساتھ ہی اس کی تمام مضمر صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات کسی خفہ اور انفعالی شے سے متعلق نہیں، اس لیے خود بھی انفعالی، خفہ اور بے شعور نہیں کہ اس حقیقت میں مضمر اور دبے ہوئے رہیں۔ ان میں بھی ابھرنے اور ظاہر ہونے کی خواہش موجود ہے۔ ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں ترتیب بھی آجاتی ہے اور حصر بھی۔ یہ امکانات حقیقت کے ہیں اور اس لیے اس میں ہیں۔ حقیقت کا ظہور ان امکانات کا ظہور ہے اور چونکہ اس حقیقت کے علاوہ کسی شے کی ہستی نہیں ہے، اس لیے ان امکانات کے ظہور کا مقام بھی وہی حقیقت ہے۔ اسی حقیقت کے امکانات ظاہرہ کا نام کائنات اور عالم ہے۔

شیخ کے نزدیک اشیاء یا معلومات اصل ہیں اور علم تابع۔ علم کو معلوم کے مطابق ہونا چاہیے، نہ کہ معلوم کو علم کے۔ علم کی واقعیت معلوم کی واقعیت پر موقوف ہے نہ کہ اس کے برعکس (۱) حواس اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے۔ (۲) لیکن عام حالات میں حواس اشیاء کے ظاہر اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیاء کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ حقیقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اس تعلق کو جو اشیاء کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے، قطع کر لیا جائے کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حائل اور مانع اشیاء کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے مشکل ہونا نہیں، بلکہ اپنے آپ کو انہیں تک محدود کر لینا اور فقط انہیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے دامن بچا لیا جائے اور اشیاء کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے، اس طرح کی حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے، اور اسے اس کے کانوں سے سنا جائے یعنی حقیقت کو حقیقت میں ہو کر محسوس کیا جائے تو اشیاء اپنی حقیقت سمیت محسوس ہوں گی اور صورت اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائیں گے۔ یہ علم مکمل بھی ہوگا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی۔ ایسے علم میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں کیونکہ یہ علم باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علم باری مکمل اور محیط ہے، اس میں کمی بیشی ممکن نہیں ہے۔ (۳) جہاں تک اصل حقیقت کے جاننے کا تعلق ہے، شیخ کہتے ہیں کہ اسے دیکھا اور محسوس کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ علم مکمل اور ذات کو محیط نہیں ہو سکتا کیونکہ تکمیل اور احاطے کے لیے معلوم کو محدود ہونا چاہیئے، اور حقیقت نہ محدود ہے نہ ہو سکتی ہے۔ (۴) عرفان حقیقت کے لیے استدلال و فکر ناکارہ محض ہیں۔ ان سے حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ثابت کرنے میں شیخ نے فکر کی نفسیاتی تحلیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے ادراک کے لیے ذہن میں اشیاء کے مشابہات اور امثال کا ہونا ضروری ہے۔ ہمیں اصل اشیاء کے بجائے ان کے مشابہات اور امثال کا ادراک ہوتا ہے، اور چونکہ

حقیقت کے ساتھ نہ کوئی چیز مشابہ ہے اور نہ کوئی اس کی مثل، اس لیے اس کے ادراک کے لیے یہ طریقہ بالکل بیکار ہے۔
فرماتے ہیں۔ (۵)

”ادراک کرنے والے شخص کے لیے کسی شے کا ادراک کبھی ممکن نہیں ہے کہ اس شے کا کوئی مثل اس (کے ذہن) میں پہلے سے موجود ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو یقیناً وہ نہ تو اس کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اسے پہچان سکتا ہے۔ تو جب وہ نہیں پہچانتا، مجز اس کے اس (کے ذہن) میں اس شے کا مثل ہو جس کو وہ جاننا چاہتا ہے، وہ نہیں جانتا مگر شے کے مشابہ اور ہم شکل کو اور باری سبحانہ نہ کسی شے کے مشابہ ہے اور نہ اس (کے ذہن) میں اس کے مثل کوئی شے ہے، لہذا اس کو کبھی نہیں جانا جا سکتا۔“

استدلالی اور فکری علم اگر بکار آمد ہے تو حقیقت کی کسی خاص ظہوری حیثیت کے ادراک اور اس کے کسی رخ کے جاننے کی حد تک۔ (۶)

واقعیت اور غیر واقعیت:

شیخ کی یہ مجہول الکہ حقیقت اپنی ہستی میں نہ تو کسی خیال کرنے والے کے خیال کے تابع ہے، نہ کسی ادراک کرنے والے کے ادراک کی۔ اس کے برخلاف خیال اور ادراک خود اس کے تابع ہیں۔ یہ خود وجود ہے، جو نہ کسی دوسرے وجود پر موقوف ہے، نہ کسی دوسرے وجود کا معلول۔ یہ اصلی اور حقیقی وجود ہے، دوسرے موجودات کا حقیقی ہونا اس پر موقوف ہے۔ ذات باری سے مراد یہی وجود ہے۔ ذات باری کی صلا حقیقی اور امکانات جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے، علم باری میں ظہور سے پہلے ثابت ہیں۔ علم باری میں یہ ثبوت امکانات کا علمی وجود ہے، جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے اپنی ذات میں موثر ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہ ذات کا وجود ہے اور ذات کا وجود بعینہ ان کا ثبوت۔

چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہذا ان امکانات ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں ہے۔ (۷) ظہور کے معنی ہیں ان امکانات کا مصور، ممتاز اور مرتب و محدود ہونا، گویا ذات اپنی ایک حیثیت سے دوسری حیثیت میں تبدیل ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں امکانات ثابتہ اپنی ثبوتی حیثیت سے وجود حیثیت میں آجاتے ہیں۔ مجسم چیزیں جو مجسم نہیں، مجسم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں ”خیال“ ایک ایسی قوت ہے، جس میں چیزیں مستحیل اور متبدل ہوتی رہتی ہیں اور غیر مجسم چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذات باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں اشیاء کا ظہور ہوتا ہے اور مرتبہ ثبوت سے اشیاء مرتبہ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے۔ لکھتے ہیں: (۸)

”حقائق میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے ہر حالت میں بدلتے رہنا اور ہر صورت میں ظاہر ہونا۔“

شیخ اس خیال کو ”خیال منفصل“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ خیال منفصل ایک ذاتی حیثیت ہے اور ایسا ظرف ہے جو ہر قسم کے معانی اور ارواح کو قبول کرتا ہے اور انہیں مجسم کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خیال کی ایک دوسری قسم ہے، جسے شیخ ”خیال متصل“ کہتے ہیں۔ خیال کی یہ قسم متخیلات کے تابع ہے۔ اس کے حصول کے معنی صورت منثیلہ کا حصول

ہے۔ چنانچہ لکھا ہے: (۹)

”خیال متصل اور خیال منفصل میں فرق یہ ہے کہ متصل صور متخیلہ کے جاتے رہنے سے جاتا رہتا ہے اور منفصل (باری تعالیٰ کی) ذاتی حیثیت ہے جو ہمیشہ معانی اور ارواح کو قبول کرتی رہتی ہے۔ انہیں ان کی خصوصیات کے ساتھ مجسم کرتی ہے اور بس۔“

بہر حال صور اور ظواہر کا یاد دہانی لفظوں میں کائنات کا ظرف وجود ذات باری کی مذکورہ بالا حیثیت ہے، جسے ہم خیال باری کا نام دے سکتے ہیں۔ اس ظرف میں اشیاء کا وجود بھی خیالی اور ظلی ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں: (۱۰)

”ذات حق کے علاوہ ہر چیز ایک بدلتے رہنے والا خیال ہے اور زائل ہوتا رہنے والا سایہ ہے چنانچہ نہ تو دنیوی اور اخروی اور نہ ان دونوں کا درمیانی (برزخی) وجود اور نہ کوئی روح اور نفس اور نہ اللہ یعنی ذات حق کے علاوہ کوئی چیز کسی ایک حال پر باقی رہتی، بلکہ مسلسل و متواتر ایک صورت سے دوسری کی طرف بدلتی رہتی ہیں اور اسی کو خیال کہتے ہیں۔“

شیخ کے نزدیک نفس الامری اور واقعی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے آخری ذات باری کے علم و خیال پر موقوف ہے۔ پہلی صورت خود اصل ہے اور کسی خیال و علم پر موقوف نہیں۔ جہاں تک اعراض کا تعلق ہے ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں معدوم ہیں۔ ان کی ہستی فقط یہ ہے کہ یہ معروضات یا جوہر موجودہ کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جوہر کا موجود ہونا ہے۔ اور بس۔ (۱۱)

خیال باری میں اشیاء کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علم باری میں ثبوت ہو۔ علم باری میں جس طرح کا ثبوت ہوگا، اسی طرح کا خیال باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا ذاتی ثبوت نہیں، ان کا خیال باری میں بھی ظہور اور وجود نہیں ہو سکتا۔ ایسی چیزیں جو خیال باری اور علم باری میں نہ ہوں۔ معدوم، باطل اور غیر واقعی ہیں۔ اگرچہ کسی دوسرے امکان یا موجود (ذات باری کے علاوہ) کے خیال و اعتقاد کے تحت ان کا ثبوت و وجود ہو چونکہ ان کے اعیان کا ثبوت نہیں۔ لہذا وہ بہر حال باطل اور غیر واقعی ہی رہیں گی، کیونکہ وہ محض حکم اور صورتیں ہیں۔ ان کے لیے کوئی وجودی شے نہیں جن سے وہ قائم رہ سکیں۔ اسے یوں بیان کیا ہے: (۱۲)

”باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجود کوئی عین نہیں ہے۔ یہ ایسے عدم ہیں جن کے حکم کا ظہور ہے اور جن کی صورتیں معلوم ہیں۔ چنانچہ یہ حکم اور یہ صورتیں امور وجودیہ کو چاہتی ہیں تاکہ ان سے قائم ہوں، لیکن چونکہ نہیں پاسکتیں لہذا مضحل اور معدوم ہو جاتی ہیں۔“

وحدت وجود کے معنی:

کائنات اور ذات باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات اور معتقدات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذات باری کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذات باری کی ہستی کے آثار اور پرتو ہیں، ذات باری کی ہستی سے علیحدہ

ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کی رائے یہ ہے (۱۳)

”یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق۔۔۔ خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ذات ہے، اور حق اپنی ذات و عین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسما، اور نسبتیں کثیر ہیں۔“

باری تعالیٰ کائنات کا موجد ہے، مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ہستی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنادیا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہو گئی ہوں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے، اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ کسی کی ایجاد کی ہوئی ہے، نہ عطا کی ہوئی۔ لکھتے وقت میری انگلیوں کی حرکت، قلم میں حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ اس مثال میں حرکت انگلیوں اور قلم دونوں کی حقیقی صفت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قلم کی حرکت بواسطہ ہے اور انگلیوں کے اعصاب کی حرکت بلا واسطہ اور براہ راست۔ مگر کائنات کے وجود کو باری تعالیٰ کے وجود سے ایسی نسبت نہیں ہے کہ وجود دونوں کی حقیقی صفت ہو۔ باری تعالیٰ کی براہ راست اور کائنات کی بواسطہ۔ اس کے برخلاف کائنات کو بہت بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ خاص طرح سے موجود ہے اور اس کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہ کائنات کا وجود ہے، مگر اس طرح کہ ذات باری نہ تو عین ہے کائنات کی نہ متحد ہے کائنات کے ساتھ اور نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذات باری کے مقابلے میں کائنات کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ کائنات ذاتی حیثیت میں نیست ہے اور باری تعالیٰ ہست۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی سہی، فوقیت کے وجود کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ فوقیت کی ہستی کے معنی اتنے ہیں کہ کوئی خاص جسم دوسری چیزوں کے اعتبار سے ایک خاص وضع میں موجود ہے یعنی دوسری چیزیں اس سے نیچے ہیں۔ جسم کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہ فوقیت کا وجود ہے۔ جسم کے اس طرح کے وجود سے علیحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں۔ (۱۴)

واقع میں اگر وجود ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی جتنی وجودی صفات اور احوال ہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذات باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے نہ وجود ذات باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ خود ذات باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذات باری ہے۔ صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذات باری سے علیحدہ اس کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ (۱۵)

شیخ کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں، نہ کائنات سے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے، بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلاف واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب و عوامل انہیں مختل یا خلاف واقع بنادیتے ہیں۔ (۱۶)

ذاتِ باری میں حیثیتوں کا اعتبار:

کائنات اور اس کے اوصاف و احوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذاتِ باری سے جو توجیہ کی ہے، اس میں ان عام مسلمات کو پیش نظر رکھتا ہے کہ کائنات اور ذاتِ باری دو ممتاز شخصیتیں ہیں۔ باری تعالیٰ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ کائنات اپنی ہستی اور بقا دونوں کے لیے باری تعالیٰ کی محتاج ہے، اور باری تعالیٰ کائنات سے بے نیاز اور غنی۔ ظاہر ہے کہ وحدت وجود مان کر ایسا نظام جس میں ان عام مسلمات کا بھی لحاظ ہو، خارجی بنیادوں پر مرتب نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی اساس تصوری اور مجرد امور ہی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے بھی ذاتِ باری میں جو ان کے نظام کا نقطہ آغاز ہے، خالص تصوری اور مجرد اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انہیں سے کائنات اور ذاتِ باری کی تشریح کی ہے۔

ذاتِ باری سے بہت سے مختلف آثار و افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان کثیر اور مختلف آثار و افعال کے سرزد ہونے سے ذات کی حیثیتیں بھی کثیر اور مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خلق کے اعتبار سے اس کی حیثیت خالق کی ہے، پرورش کے اعتبار سے پروردگار کی، و علیٰ ہذا القیاس۔ ذاتِ باری کی ان حیثیتوں کو جو ان افعال اور آثار کے اعتبار سے اسے حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے اسما و صفات کہا جاتا ہے۔ ان اسماء و صفات کی ہستی کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ ایک خاص طرح سے موجود ہے، یعنی اس کا وجود اس نوعیت کا ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذاتِ باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو اسماء و صفات کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں محض نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا ذہنی مفہوم سہی، مگر کوئی خارجی اور عینی وجود نہیں۔ ہاں ذاتِ باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے تو ان کی خارجی اور عینی ہستی ہے اور یہ بعینہ ذاتِ باری کی اپنی ہستی ہے ذاتِ باری ازلًا اور ابدًا یکساں موجود ہے۔ اس کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہی اس کی صفات اور اسماء کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے۔ (۱۷)

ذاتِ باری کا ظہور:

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور مشخص اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مجرد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں، جن کی ذہن سے باہر کوئی گنجائش نہیں۔ اشیاء کے اوصاف اور ان کی باہم دگر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیاء میں تعین اور امتیاز پیدا کرتی ہیں، اور تعین اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالم خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالم خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنی رکھتا ہے جو نہ عالم ہو اور نہ بے علم، نہ کاتب ہو نہ غیر کاتب، کھڑا، بیٹھا، لیٹا کچھ نہ ہو، نہ خفتہ ہو نہ بیدار، نہ اس جگہ ہو نہ اس جگہ، نہ اس وقت ہو اور نہ اس وقت۔ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال و اوصاف ہو سکتے ہیں وہ ان سب سے بالکل معرۂ ہو۔

اوصاف و احوال کے ثابت اور موجود ہونے کے معنی صرف اتنے ہیں کہ موصوف کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور خاص خاص آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔ موصوف کو کسی خاص اثر یا فعل کے ساتھ جو خصوصی تعلق اور نسبت ہے، اسے وصف کہتے ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے ظہور کے لیے ان آثار اور افعال کا ظہور ضروری ہے۔

جن کی بنا پر ذات کو موصوف کہا جاتا ہے۔ کسی ذات کے عالم خارجی میں موجود ہونے کے معنی اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے، بلکہ ذات کا ظاہر ہونا بعینہ اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے۔

شیخ کے نزدیک ذات باری کے ساتھ بھی جب تک ان آثار کا لحاظ نہ کیا جائے جن کا وہ مصدر اور منبع ہے اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان صادر ہونے والے آثار اور افعال کے اعتبار سے جو نسبتیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں، وہی اس کے امتیازات و تعینات ہیں۔ یہ تعینات باہم دگر ممتاز ہیں۔ ذات کو جو نسبت کسی خاص اثر کے اعتبار سے حاصل ہے، وہ اس نسبت سے الگ ہے جو ذات کو کسی دوسرے اثر کے اعتبار سے حاصل ہے۔ مثلاً مخلوق کے اعتبار سے ذات باری کو ایک خاص نسبت حاصل ہے۔ جو خلق یا آفرینش کہلاتی ہے، معلومات کے اعتبار سے ایک دوسری نسبت حاصل ہے جسے علم و دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حیثیتیں باہم دگر ممتاز اور متعین ہیں۔ ذات باری کا ظہور ان ہی تعینات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعینات اس سے پیدا ہونے والے آثار و افعال کے تحت حاصل ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ذات باری کا ظہور اس کے خارجی آثار کے ظہور کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر تمام خارجی آثار و افعال سے، یا یوں کہیے کہ تمام تعینات و صفات سے ذات باری کو معرۂ ۲ فرض کر لیا جائے اور فعلیتوں کے بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے تو ذات غیب مطلق ہو جائے گی، اور اس کا خارجی وجود ناممکن ہو گا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے، نہ بے علم، نہ اس جگہ ہے نہ اس جگہ، فرض یہ کہ ان تمام صفتوں سے خالی جن سے وہ ایک ساتھ یا بطور تبادل موصوف ہو سکتا ہے۔ اور ان کے بجائے ان سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے، تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دنیا سے بالکل ماورایہ۔ اس کے عالم خارجی میں ظاہر ہونے کے لیے ان اوصاف میں سے کچھ صفتوں کا موجود ہونا گزیر ہے۔

آثار اور صفات دونوں کی ہستی اتنی ہے کہ ذات باری موجود ہے اور اس کا وجود خاص نوعیت کا ہے۔ اگر ذات باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو یہ نسبت محض رہ جاتی ہیں۔ جس طرح زید کے وجود سے علیحدہ قیام، قعود، علم اور کتابت بے ہستی ہیں۔ اسی طرح حقیقی وجود صرف ذات کا ہے، اور وجود کی خاص نوعیت بھی اصلی وجود سے الگ کچھ نہیں، بلکہ بعینہ وجود ہی ہے۔

ابن عربی کے وحدت وجود کی اساس:

ابن عربی نے وحدت وجود کی جو تشریح کی ہے اس کا آغاز ایک مجہول الکنہ (۱۸) مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور ابدی ہے اور پوری کائنات کی روح۔ جس طرح ایک کلی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے، اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتیٰ کہ خود ابہام کی قید سے بھی بری ہے، ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزہ ہے، حتیٰ کہ ازلیت اور ابدیت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مثبت صفت ہے اور نہ کوئی منفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جاسکتی ہے، نہ اس کے لیے کوئی عنوان مقرر کیا جاسکتا ہے۔ یہی حقیقت ذات کا مرتبہ ہے۔ اس میں ذات فقط ذات اور کچھ نہیں۔ یہ نفس الامری اور واقعی حقیقت ہے۔ ذات باری سے جو اس توجیہ کی بنیاد ہے، یہی حقیقت مراد ہے۔

وہی نے اس حقیقت سے پوری کائنات کی تشریح کی ہے۔ یہ مرتبہ غیر محدود اعتباروں اور حیثیتوں کا حامل ہے۔ میں

ان میں سے ان چند اصولی حیثیتوں کو بیان کروں گا جو کائنات کی عام تشریح کے لیے ضروری ہیں۔

مرتبہ غیب مطلق یا غیب الغیب:

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ذات باری ظہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعینات کی حامل ہے اور بہت سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعینات اور صفات اس کی ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات اور حقیقت تعینات اور صفات ہی ہوں تو انہیں صفات، تعینات یا اسماء کہنے کے کوئی معنی نہیں۔ مثلاً انسانیت نہ تو زید کی صفت ہے، نہ اس کا خارجی اثر، بلکہ اس کی حقیقت میں شامل ہے۔ اگر انسانیت کو زید سے علیحدہ فرض کر لیا جائے تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائے گی۔ عالم ہونا، کاتب ہونا، نیک ہونا، بد ہونا، خوش خلقتی، بد خلقتی، خوبصورتی، بد صورتی اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعینات ہیں، انہیں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صلاحیتوں کا اعتبار ہے، اس کی فعلیتوں کا لحاظ نہیں۔ چنانچہ اگر اس سے اس کی کوئی خاص صفت جاتی رہے اور اس کی جگہ اس سے بالکل متضاد صفت لے لے۔ مثلاً وہ نیک کے بجائے بد ہو جائے۔ اس کی خوش خلقتی بد خلقتی میں تبدیل ہو جائے، بعض امراض اس کو خوبصورت سے بد صورت بنادیں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اب زید نہیں رہا، اور کوئی نئی چیز اس کے بجائے دنیا میں موجود ہو گئی، بلکہ وہ اب بھی زید ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ اگر یہ صفات اس کی ذات میں شامل ہوتیں تو ہمیں یقیناً ماننا پڑتا کہ زید کی ذات میں انقلاب آ گیا۔ لہذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کی ذات میں صلاحیتیں ہی صلاحیتیں ہیں جو متضاد صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ذات میں کسی شے کی صلاحیت یہ ہے کہ ذات میں وہ شے نہیں پائی جا رہی ہے، لیکن پائی جا سکتی ہے۔ ذات میں کوئی ایسا مانع نہیں ہے جو اسے اس شے کے ساتھ متعصب ہونے سے روک رہا ہو۔ بنا بریں اگر صلاحیتیں عدمی مفہوم ہیں تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ مفروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے، نہ کاتب، نہ نیک ہے، نہ بد، خوش خلق ہے، نہ بد خلق، خوبصورت ہے، نہ بد صورت، بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان سب صفتوں سے عاری ہے اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دنیا میں پایا جائے گا تو ان میں سے کچھ صفتوں سے تو ضرور موصوف ہو گا۔

ذات باری بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اسماء کا مستملی ہے۔ لہذا وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعینات سے منزہ اور تمام صفات سے معز ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک عقل تجرید سہی، مگر ہے ہر قسم کی وجودی اور ثبوتی صفات سے بری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لیے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئے گا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے کل الفاظ ہیں: (۱۹)

”ذات کا بطن اور غیب حق تعالیٰ کی ذات ہے، بلحاظ کسی قسم کا تعین نہ ہونے کے۔“

ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعینات اور صفات کا محل ہے اس لیے ذاتا ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے، تعینات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے موخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعینات اور صفات کو تنزلات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تنزلات میں مقدم اور موخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورہ بالا توضیح نے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذات کا یہ مرتبہ ذات کی ایسی حیثیت ہے جس کی تعبیر کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ہر تعبیر اور ہر عنوان خود ایک قسم کا تعین ہے۔ ہر تعبیر اور ہر عنوان کے لیے ضروری ہے کہ اصل ذات میں اس خصوصیت کا لحاظ کیا جائے جس کی بنیاد پر اس کی یہ خاص تعبیر کی گئی ہے اور یہ خاص عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ بے شک ایسی

صورت میں ذات مطلق ہونے کے بجائے مقید ہو جاتی ہے، لیکن افہام و تفہیم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان مان کر ذات مطلقہ کی تعبیر کی جائے۔ بہر حال بعض وجود تعبیر کی بنا پر اسے غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے:

”پہلا مرتبہ۔۔۔ الوہی ذات اور محض ذات ہے جو ہر قسم کی نسبتوں اور تجلیات (ظہوروں) سے مقدس ہے۔ اسے اس کے بعض عبارات کی بنا پر غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۲۰)

ذات کا یہ مرتبہ ہر قسم کے علم اور ادراک کی گرفت سے ماوراء ہے کیونکہ کسی شے کے معلوم اور مدراک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ خاص ثبوتی صفتوں سے موصوف ہو اور اس طرح اس کا وجود یا ظہور ضروری ہے اور ظہور کے لیے تعینات ناگزیر ہیں۔ ذات کے علم کے معنی متعین ذات کا علم ہے اور اس مرتبے میں ذات ہر قسم کے تعینات اور صفات سے بری ہے۔

مرتبہ احدیت یا وجود مطلق:

باری تعالیٰ کی مبہم ذات کا سب سے پہلا تنزیلی تعین اس کے وجود کا ثبوت ہے جبکہ ذات میں وجود کا لحاظ ہو اس کے لئے کوئی دوسرا وجودی تعین ثابت نہیں ہو سکتا۔ وجودی تعینات کا ثبوت ذات کے موجود ہونے پر موقوف ہے۔ اس مرتبے میں صرف وجود کا لحاظ ہے۔ وجود کے علاوہ جتنی صفات ہیں، ذات ان سب سے عاری اور مجرد ہے۔ محض اتنے اعتبار سے یہ مرتبہ پہلے مرتبے سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ ابہام محض ہے، مگر اس میں ایک گوند انجلاء اور ظہور ہے۔ یہ انجلاء اور ظہور ذات کا ہے اور صرف ذات کے لیے ہے۔ اس درجے میں کسی دوسرے تعین کا لحاظ نہیں۔ ذات کے اس مرتبے میں کوئی دوسری چیز موجود نہیں ”کان اللہ ولیس معہ شئی“ یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، اس تنزل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجود محض ہے اور ہر ماسوا سے بے نیاز اور غنی۔ اس مرتبے کو تجلی اول، مرتبہ احدیت اور وجود مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا: (۲۱)

”مراتب وجود میں سے دوسرا مرتبہ تنزلات ذات کا پہلا تنزل ہے جسے تجلی اول، احدیت اور وجود مطلق کہا جاتا ہے۔۔۔ حقیقت یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لیے وجود متعین ہے۔ تجلی ثانی اول کا ذات سے تعلق اس کی طرف وجودی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تجلی بطون اور ظہور میں رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔“

اس مرتبے میں ذات اور احدیت اور یکتائی سے محض اپنے ہی وجود کے لحاظ سے موصوف ہے۔ اس مرتبے میں ذات کو کسی ممتاز کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی کسی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ وجود محض کا ہے، وجود محض کے علاوہ عدم محض ہے۔ لہذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں، تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ خالص وجود کا ہے۔ خالص وجود کے علاوہ خالص عدم ہے۔ جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو امتیاز

دینے والے اور فرق پیدا کرنے والے تعلق کی ضرورت بھی نہیں۔ ذات کا یہ لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے، اس تعبیر کا منشا ہے۔ اس درجے میں ذات کی تمام صفتیں، تمام خصوصیتیں اور ہر قسم کی اضافتیں معدوم اور فنا ہیں۔ تمام حقیقتوں کے ظہور کا دار و مدار اس موجود حقیقت پر ہے۔ چنانچہ اس درجے کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہور اور بطون میں یہ درجہ رابطے کی شان رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ذات باری سے جتنے افعال و آثار سرزد ہوتے ہیں، ان میں ذات کی ہستی کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۲۲)

”پہلی تجلی ذات کی فقط ذات کے لیے ہے۔ یہ احدیت کی حیثیت ہے جس میں نہ کوئی صفت ہے نہ اسم کیونکہ ذات جو وجود محض ہے، اس کی وحدت (ہر چیز سے) بے نیاز ہے۔ بحیثیت موجود وجود کے علاوہ عدم مطلق ہی ہے۔ عدم مطلق لاشئ محض ہے۔ لہذا احدیت میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شے سے ممتاز ہو کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں۔“

شیخ نے اک دوسرے مقام پر بھی اسی مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے: (۲۳)

”وجود کی حقیقت اگر یوں لحاظ کی جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، تو لوگ اسے مرتبہ احدیت کہتے ہیں۔ اس میں ہر قسم کے اسماء و صفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہا جاتا ہے۔“

یہ بیان ہو چکا ہے کہ علم کے لیے ذات کو اوصاف اور تعینات سے موصوف اور متعین ہونا چاہیے۔ خود صفت وجود بھی اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتی، جب تک وہ خاص خاص اوصاف اور تعینات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبہ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین اور وصف معتبر نہیں ہے۔ لہذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں: (۲۴)

”معلوم ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ پر اس کے مقام احدیت میں کوئی اطلاع نہیں پاسکتا۔ ہاں، اس کے مقام واحدیت میں اسے اسماء و صفات کے ذریعے سے جانا جاسکتا ہے۔“

مرتبہ وحدت اور تعین علمی:

موجود ہونے کے بعد ذات باری کا اک دوسرے مرتبے میں تنزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبہ وحدت یا واحدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذات باری کی صفت ہے، تاہم ذات صرفہ اور وجود مطلق کے ساتھ اس صفت کا تعلق نہیں۔ وحدت سے متعلق کے لئے دوسری چیزوں کا تصور ضروری ہے۔ کوئی شے واحد اس وقت ہو سکتی ہے جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ انب میں ایک یا زالی ہو۔ چنانچہ وحدت سے موصوف ہونے کے لیے ایسی چیزوں کا تصور ضروری ہے، جن کے اعتبار سے ذات میں امتیاز اور فرق پیدا ہو۔ امتیاز اور فرق کو جاننے کے لیے علم سے موصوف ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لیے علمی تعین حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ علمی تعین ذات کا ہے، ذات کے لیے ہے اور خود ذات میں ہے۔ ذات کا علم ان تمام صلاحیتوں اور امکانات کے علم کو شامل ہے، جو ذات میں نہیں۔ اس علم سے معلومات اور ذات میں امتیاز اور فرق ہو جاتا ہے۔ یہ امتیاز حقیقی اور عینی نہیں ہے، کیونکہ ان صلاحیتوں اور امکانات کا وجود بعینہ ذات کا وجود ہے، بلکہ نسبتی امتیاز ہے جو

ذات کے واحد یا زالی ہونے کے کافی ہے۔ ذات باری کے وجود کا واجب اور ضروری ہونا اور تمام اشیاء کے لیے مہدا اور علت ہونا اس تعین کے تحت ہے۔ فرمایا: (۲۵)

”حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مہدا ہونا، اثر پذیر ہونا اور ایجاد اور فعلی عقل ہونا، وغیرہ حق تعالیٰ کے تعین پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعینات میں سب سے پہلا تعین ذاتی علم کا انتساب ہے، لیکن ذات کا ماسوا سے امتیاز نسبتی ہے حقیقی نہیں۔ حق تعالیٰ کی وحدت اس کے وجود کا واجب ہونا، اس کا مہدا ہونا اس وقت سمجھے جاسکتے ہیں، جب ذات کے عالم ہونے کا لحاظ ہو خصوصاً یہ لحاظ کہ وہ بذاتہ اپنی ذات کا عالم ہے اور اس علم کا ظرف بھی اس کی ذات ہے حق تعالیٰ کا عالم ذات ہونا ایسی نسبت ہے جو ہر شے کے علم کو شامل ہے۔“

ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور اور ذات کے فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزل سے تعلق رکھتے ہیں: (۲۶)

”دوسری تجلی (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذات باری کے شئون (کیفیات) ہیں، جو ذات کے لیے ثابت ہیں اور یہ ذات کے عامل ہونے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعین ہے۔“

حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے تجلی، احدیت سے وحدت کی طرف تنزل ہے، یہ تنزل اسماء و صفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

مرتبہ اسماء و صفات یا مقام جمع:

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذات باری کا علمی تعین اس کے مرتبہ وجود کے بعد ہے۔ اشیاء کا مہدا اور علت ہونا ذات کے اس لحاظ پر موقوف ہے کیونکہ خلق اور ایجاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کو خلق یا ایجاد کیا جائے، ان کا علم ہو۔ اس علمی تعین کے بعد ذات باری میں اسماء و صفات کا درجہ ہے اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال و آثار کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں۔ ان افعال و آثار کا نام کائنات ہے۔ ذات کی یہ ایسی ہستی ہے جس کے ساتھ تمام چیزیں کلیات اور جزئیات سب موجود ہیں۔ یہ درجہ ذات کا ایسا تنزل ہے جس میں اس کے ساتھ کائنات کا بھی اعتبار ہے۔ اس درجے کو مقام جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ذات کے ساتھ اشیاء کلیہ و جزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبہ اسماء و صفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں۔ (۲۷)

”اگر (حقیقت وجود کا) اشیاء کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو اگر اس کے ساتھ ہر قسم کی کلیات و جزئیات معتبر ہیں جو اس کے لیے لازم ہیں تو اس کا نام اسماء و صفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقام جمع ہے۔“

اللہ:

ذات باری میں اس کی الوہیت کا لحاظ کر لینے کے بعد اس کی تعبیر لفظ اللہ سے کی جاتی ہے۔ الوہیت سے ذات

باری کا ایسا مرتبہ مراد ہے جس میں اس کے ساتھ اسکے تمام اسماء و صفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں، یعنی ذات باری کو ان تمام افعال و آثار کے ساتھ جن پر اس کے اسماء و صفات مشتمل ہیں اور ان تمام انفعالات اور تاثرات کے ساتھ جنہیں اس کے اسماء چاہتے ہیں، اللہ کہا جاتا ہے۔ گویا اللہ ذات باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔ ملاحظہ ہو: (۲۸)

”تحقیق یہ ہے کہ اللہ ایک کلی مرتبے کی تعبیر ہے جسے الوہیت کہتے ہیں۔ یہ تمام مظہری امکانی، انفعالی اسمائے الہیہ عالیہ کو حاوی ہے۔

ذات باری اپنی ذاتی حیثیت میں واجب ہے، یعنی اس کا موجود نہ ہونا محال اور ناممکن ہے۔ کسی وقت بھی اس کی اپنی حیثیت میں اس پر کسی قسم کا عدم ظاہری نہیں ہو سکتا۔ وہ الآن کما کان ہے: اسی طرح تھی اور اسی طرح رہے گی۔ ازلا ابداً یکساں، بلا تغیر و تبدل۔ ایجاد عالم یا ظہور سے پہلے بھی اور بعد بھی۔ (۲۹) مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے، یعنی ارادے اور مشیت سے قطع نظر کر کے اس کا ظہور ہو سکتا ہے کہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ذات کے ظاہر ہونے کا مقام یا مظہر ممکنات ہیں، اور ممکنات کا اپنی حیثیت میں وجود و عدم برابر ہے۔ مظہر کے ممکن ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس میں ظاہر ہونے والی چیز ظاہر ہونے کے اعتبار سے ممکن ہو، اور خود ظہور بھی ممکن ہے کیونکہ ظہور و ظاہر دونوں مظہر کے تابع ہیں اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں: (۳۰)

”اور ممکن اسکی (یعنی حق تعالیٰ کی) وجہ سے واجب الوجود ہے، کیونکہ وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے اور وہ حق کے توسط سے ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان اس ظاہر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں۔ چنانچہ یہ ظہور اور ظاہر امکان سے موصوف ہیں اور یہ مظہر کے اعیان یعنی ممکن کا حکم ہے۔ ممکن کا واجب الوجود میں مندرج ہونا ان کے اعتبار سے اور واجب الوجود کا ممکن میں اندراج حکماً ہے۔“

باری تعالیٰ کے اسماء و صفات:

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسماء و صفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء و صفات کا تعین اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور ان کی اپنی مختلف حیثیتیں ذات باری کی صفات کو چاہتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفات باری کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا اس کی پروردگاری کو چاہتا بلکہ متعین کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذات باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں: (۳۱)

”اللہ کے لیے اسماء حسنی ثابت ہیں۔ یہ الہی حیثیتیں ہیں جنہیں ممکنات کے احکام متعین کرتے ہیں اور چاہتے ہیں۔ احکام ممکنات وہی صورتیں ہیں جو موجود حق میں ظاہر ہیں، چنانچہ الہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے۔“

اسماء و صفات اپنے معانی اور مفاہیم کو واقعی حقائق بنانا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نفس الامری واقعات کی صورت میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ ان اسماء و صفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صور کا نام ہی عالم ہے۔

ان صفات کی بالفعل اور بالقوہ دونوں حیثیتیں عالم کے بالفعل اور بالقوہ ہونے کی وجہ سے ہیں۔ یعنی عالم کی خاص خاص صلاحیتیں ذات باری میں خاص خاص صفات کی صلاحیتوں کو چاہتی ہیں اور عالم کی خاص خاص حیثیتوں کا موجود ہو جانا خاص خاص صفات کے موجود ہو جانے کو چاہتا ہے۔ فصوص میں لکھتے ہیں: (۳۲)

”اسمائے الہی عین مسمیٰ ہیں۔۔۔ اور وہ اپنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ ان اسماء کی مطلوبہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) مالوہ (عبد) کی طلبگار ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسماء کے اعیان کا ثبوت عالم ہی کے توسط سے ہے، موجود کے اعتبار سے بھی اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی۔ اور حق عالی ذات کیا اعتبار سے عالموں سے بے نیاز۔ اور حقیقۃً ربوبیت اور اس سے اتصاف ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔“

جب باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالیٰ میں اسماء و صفات کے مقتضی ہیں اور ان اسماء و صفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے، تو گویا باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے خزانے ہیں، جن میں اشیاء اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے کھلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں: (۳۳)

”اور تمہیں معلوم ہے کہ حق کے لئے اسمائے حسنیٰ اور صفات عالیہ ہیں جو معانی اور تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ یہ (باری تعالیٰ کے) اپنے ذاتی خزانے ہیں، جن میں اشیاء کے امکانات محفوظ ہیں۔“

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک عینی وجود فقط ذات باری کا ہے، جو کسی کے علم و خیال پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہر شے کا وجود ظلی اور تبعی ہے، چنانچہ خود صفات باری کا بھی اپنا وجود نہیں، ورنہ وجود واحد نہیں رہے گا۔ اور ذات باری بہت سی عینی ہستیوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک ہستی ذات کی اور دوسری ہستیاں صفات کی اور یہ دونوں شیخ کے نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک صفات باری عدمی ہیں کیونکہ صفات ان خاص تعلقات کا نام ہے، جو مخصوص افعال اور آثار کے اعتبار سے باری تعالیٰ میں پیدا ہیں۔ تعلقات اور اضافات کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ذات سے مشار الیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے۔ اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔ وجود کے اعتبار سے صفات میں کثرت نہیں ہے۔ ذات باری کا وجود ان کا وجود ہے۔ صفات کی کثرت بلکہ غیر محدودیت محض عقلی ہے۔ عقل خاص آثار و افعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انہیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہے۔ مثلاً زید کا انشا پرداز ہونا، شاعر ہونا، خوش خط ہونا، خطیب ہونا اپنے اپنے معانی کے اعتبار سے الگ الگ صفتیں ہیں۔ ایک حیثیت یا ایک معنی دوسری حیثیت اور دوسرا معنی نہیں۔ خوش خطی، شاعری نہیں، شاعری کو خطابت نہیں کہا جاسکتا، اور یہ تینوں انشا پردازی نہیں ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ زید کی صفات کی یہ کثرت عقلی اور ذہنی ہے، خارجی عالم میں صرف زید ہے۔ زید کی ہستی اس کی انشا پردازی، شاعری، خوش خطی، خطابت سب کی ہستی ہے،

ان کا الگ الگ صفتیں ہونا بلکہ خود ہونا بھی عقل کا استنباط اور استخراج ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ استنباط اور استخراج واقعی ہے مگر اس کے واقعی ہونے کے معنی کیا اس سے کچھ زائد ہیں کہ واقعہ میں زید کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے یہ مختلف اور کثیر افعال ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ ان کا یہ ظہور کسی فرض اور وہم پر موقوف نہیں ہے: (۳۵)

”صاحب تحقیق واحد میں کثرت دیکھتا ہے، جیسے کہ یہ جانتا ہے کہ اسمائے الہیہ گوان کی حقیقتیں مختلف اور کثیر ہیں ایک ذات ہیں۔ چنانچہ واحد عین میں یہ کثرت عقلی ہے۔ لہذا تجلی اور ظہور میں جو کثرت محسوس ہوتی ہے، اس کا ظرف ایک ہی عین اور ذات ہے۔“

اعیان ثابتہ:

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔ اشیاء کی یہ ہستی خارجی و تکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں۔ لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔ یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے۔ اشیاء کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تکوینی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔ یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علم باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدم محض اور عدم مطلق نہیں، جس میں کسی قسم کا ثبوت نہیں۔ یہ حقیقتیں جو علم باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیان ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود و عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے، اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحالت عدم ان کے اعیان و حقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں درج ہے: (۳۶)

”وجود عدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کا ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عدم مطلق وجود مطلق کے لیے آئینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اس وجہ سے بحالت عدم ممکن کے لیے عین ثابت ہے۔ اور اس کے لیے شے ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی وجہ سے وجود مطلق کی صورت میں اس کا خروج (ظہور) ہوا اور یہی وجہ ہے کہ وہ غیر متناہی ہونے کی صفت سے

موصوف ہے۔ اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متناہی نہیں۔ اور نیز وجود مطلق عدم مطلق کے لئے آئینہ جیسا ہے۔ عدم مطلق نے (ذات) حق کے آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی وہ صورت جسے اس نے اس آئینے میں دیکھا عین ہے، اس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے، اور جس طرح عدم مطلق غیر متناہی ہے، یہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے۔ ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آئینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے، نہ غیر، لہذا ممکن، اپنی ثبوتی حیثیت میں نہ تو ذات حق کا عین ہے اور نہ غیر اور اپنی عدمی حیثیت میں نہ عین محال ہے نہ غیر۔ گویا ایک اضافی امر ہے۔ چنانچہ ہماری تقریر کی بنا پر ممکنات حق کی تجلی سے اعیان ثابتہ ہیں اور تجلی عدم سے معدوم۔“

غالباً اس توجیہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجود مطلق اور عدم مطلق ایسے مقابل ہیں کہ جن سے کوئی شے باہر نہیں ہے اس لیے ہر ایک کے علمی تعین اور امتیاز میں یہ تقابل اور آمنا سامنا ملحوظ ہے خصوصاً حضرت الہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیط کل ہے۔ چنانچہ عدم کے مقابلے یا آئینے میں وجود مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صاحتوں اور بے شمار امکانات ہی کا جاننا ہے (کیونکہ مقام علم میں ذات سوائے صلا حیتوں اور امکانات کے ہے ہی کیا) اور ذات کی یہ معلوم صورت یا صلا حیتیں بعینہ ”ممکن“ کا عینی ثبوت ہے اور باوجود اس کے کہ یہ ممکن معدوم ہے۔ پھر بھی اس کی ایک طرح کی ہستی ہے جو وجود مطلق یا وجود حق کی صورت میں جلوہ گر ہے۔

وجود مطلق کے مقابلے یا آئینے میں عدم مطلق کی صورت جاننے اور دیکھنے کے معنی اسی عدم کو جاننا اور دیکھنا ہے جو ممکن کی صفت ہے۔ یہ غیر متناہی ممکنات ہی تو ہیں جو معدوم ہیں، ان کی ذات اور حقیقت اپنی حیثیت میں کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ خلاصہ یہ کہ امکانات اور صلا حیتیں نہ تو عین وجود ہیں، نہ عین عدم یا محال۔ اسی طرح نہ وجود سے مفار ہیں نہ عدم اور محال سے، بلکہ اضافتی اور نسبتی امور ہیں جن کا دونوں سے تعلق ہے۔ باری تعالیٰ جو وجود مطلق ہے، اس کی صلا حیتیں ہونے کے اعتبار سے ان میں ثبوت ہے اور چونکہ یہ محض صلا حیتیں ہیں، خود کوئی حقیقت نہیں، اس لیے اپنی ذاتی حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیاء کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تنزل یعنی علمی تعین سے متعلق ہے۔ بلکہ یہی اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا: (۳۷)

”عین ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں

ہے، بلکہ معدوم ہے جس کا علم باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجود حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔“

یہ ثبوت ازل سے جس کی کوئی ابتدا نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا خود وجود ہی اس کا علمی تعین ہے اور یہ علمی تعین ان اعیان کا ثبوت ہے۔ یہ حقیقتیں اگرچہ ممتاز ہیں مگر ان میں ترتیب یا تقدم و تاخر نہیں ہے۔ تقدم و تاخر یا ترتیب وجود کے لوازم ہیں۔ اس لیے کہ ترتیب کا تقاضا ہے متناہی ہونا اور متناہی ہونا خصوصیت ہے موجود چیزوں کی، لیکن مرتبہ ثبوت کا تعلق علم باری سے ہے، جو ازل سے ہے اور اس کے اعتبار سے اشیاء غیر متناہی ہیں۔ لکھتے ہیں: (۳۸)

”چنانچہ وجود میں ان کی آمد ترتیب وار ہوئی ہے، بخلاف ثبوتی حیثیت کے کہ (ثبوتی

مرتبے میں) ان میں کوئی ترتیب نہیں۔ ان کا ثبوت ازل سے ہے اور ازل میں ترتیب ہوا

نہیں کرتی۔“

عبد حاضر کے مشہور فلسفی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مظاہر ازلہ اور شیخ کے اعیان ثابتہ میں بس اتا فرق ہے کہ شیخ کے اعیان کی خارجی واقعیت ضروری ہے اور وائٹ ہیڈ کے مظاہر محض امکانات اور صلاحیت ہی صلاحیت ہیں۔ نہ واقعیت ضروری، نہ غیر واقعیت، واقعیت اور غیر واقعیت کا دار و مدار ظاہر ہونے اور نہ ہونے پر ہے یعنی جو ظاہر ہو گئے، واقعی، اور جو ظاہر نہ ہوئے، غیر واقعی۔ شیخ کے نزدیک ایسے امکانات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، جن میں وجود کا کوئی اعتبار نہ ہو، جو حقیقتیں علم باری میں خارجی وجود رکھتی ہیں یا ان کی جانب وجود کو ترجیح ہے، واجب الوجود ہیں، اور جن کا علم باری میں خارجی وجود نہیں یا ان کی عدمی جانب کو ترجیح ہے، ممتنع الوجود ہیں، اور ممتنعات کے اعیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا: (۳۹)

”جس ممکن کی ایجاد سے علم الہی متعلق نہیں، وہ نہیں پایا جاسکتا۔ وہ وجود کے اعتبار سے

محال ہے۔۔۔ جس کی ایجاد سے علم الہی کا تعلق ہے اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایسا ممکن وجود

کے اعتبار سے واجب اور ضروری ہے۔۔۔ ممکن کے لیے اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسا

مرتبہ نہیں جو ان دونوں مقاموں سے خارج ہو، لہذا امکان کا کوئی ثبوت نہیں، یا محال ہے

یا واجب۔“

اعیان ثابتہ یا اشیاء کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدم و تاخر صرف خارجی وجود میں ہے اور وہ ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے۔ (۴۰) اعیان اپنے اس درجے میں عقل، سماع اور علم سے بہرہ ور ہیں، اور اسی لیے باری تعالیٰ کے تکوینی امر ”کن“ کے مخاطب۔ ان کی یہ عقل، سماعت اور علم سے بالکل الگ ہے جس سے یہ اعیان اپنے خارجی وجود میں موصوف ہیں۔ کیونکہ ان کی ان دونوں حیثیتوں میں عظیم اختلاف ہے، یہ عدمی حالت ہے اور دوسری وجودی۔ ایک پر خارجی آثار مرتب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری۔ (۴۱)

”خطاب (کن، یعنی موجود ہو جاؤ) صحیح نہیں ہے، مگر ایسے اعیان پر جو ثبوت معدوم

ہوں، عاقل ہوں، سمیع ہوں، جو سنیں اس کا علم ہو، یہ سماعت وجودی سماعت نہیں، نہ

وجودی عقل ہے اور نہ وجودی علم۔“

ثبوتی حالت میں اعیان کیمت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ کیمت یا مقدار کے لیے محصور ہونا بھی ضروری ہے،

اور متناہی ہونا بھی اور اعیان غیر متناہی بھی ہیں اور غیر محصور بھی۔ کہا ہے (۳۲)
 ”غیب میں اشیاء کی کوئی کمیت نہیں۔ اس لیے کہ کمیت حصر چاہتی ہے، یہ کہا جاتا ہے کہ اتنی
 اور ان اشیاء سے متعلق غیب میں یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ غیر متناہی ہیں۔“

اعیان ثابتہ کی تفصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل
 ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اگر علم باری میں یہ امتیازات اور تفصیل نہ ہوتیں تو پھر ہست ہونے کے بعد انہیں نہ
 کوئی امتیاز حاصل ہوتا، نہ کسی قسم کی تفصیل۔ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجمل ہوتا، کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجود
 خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔ (۳۳) لیکن جہاں تک ان کا اپنا اور دوسروں کا تعلق ہے ان میں امتیاز اور تفصیل نہیں،
 خود ان کا اپنے آپ کو ممتاز اور مفصل محسوس کرنا ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے اور اس حالت میں وہ وجود سے متعص
 نہیں۔ (۳۴)

”اشیاء بحالت عدم حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہیں۔ اپنے اعیان کی وجہ سے وہ اس کے لئے الگ
 الگ ممتاز ہیں۔ اس کے لیے ان میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے یعنی اشیاء کے خزانے
 جو اشیاء کے ظروف ہیں، جن میں وہ محفوظ ہیں، اشیاء کے امکانات ہی ہیں اور کچھ
 نہیں ہے کیونکہ اعیان کے اعتبار سے ان کا وجود نہیں ہے بلکہ ثبوت ہے۔ انہوں نے حق
 سے جو حاصل کیا ہے وہ عینی وجود ہے۔ چنانچہ عینی وجود کی وجہ سے ناظرین کے لیے
 اور خود اپنے لیے ان میں تفصیل آگئی اور اللہ کے لیے ثبوتی تفصیل کی حیثیت میں وہ
 مفصل ہی رہے ہیں۔“

اعیان ثابتہ کی یہ استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں۔ اس لیے ان کی نوعیتیں اور
 حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں۔ اور اس لیے ان کے وہ تمام احکام جو مخصوص نوعیتوں اور حیثیتوں سے متعلق ہیں ان
 کی وجہ اور علت ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔ وجود باری کو جو ان میں ظاہر ہے، ان اختلافات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اعیان
 کا ظہور اپنی ان ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں: (۳۵)
 ”اعیان ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبہ ثبوت سے متعلق ہے۔ ان میں جو
 (صورت) ظاہر ہے، اس میں ان اعیان کو دخل ہے۔“

باری تعالیٰ کے ان تعلقات یا اعیان کی حیثیتیں کلی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلی اور تفصیلی تعلقات مابین ہیں
 اور ان کلی اور تفصیلی تعلقات کے جزئی تعینات اور امتیازات اشیاء یا افراد۔ یہ تعلقات اگرچہ ازلی اور ابدی حقیقتیں ہیں، جو
 ذات باری کے ساتھ ہیں۔ علمی ثبوت کے اعتبار سے ان میں کسی قسم کا تقدم اور تاخر نہیں کہ بعض کا ثبوت پہلے ہو
 اور بعض کا بعد، بلکہ ثبوت سب کا ایک ساتھ ہے، لیکن پھر بھی ان میں باہم نسبتیں ہیں۔ بعض مرتبے اور درجے کے اعتبار
 سے مقدم ہیں اور بعض موخر۔ یعنی تعقل اور علم کے اعتبار سے بعض موقوف ہیں اور بعض موقوف علیہ۔ بعض کا
 جاننا بعض کے جاننے پر مرتبہ مقدم ہے اور بعض کا موخر، اور یہ نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے
 ہیں۔ (۳۶)

”اشیا اسکے کلی اور تفصیلی اور تفصیلی تعقلات کے تعینات ہیں اور مانتیں ان ہی تعقلات کا نام ہے۔ یہ ایسے تعقلات ہیں کہ جن کا تعقل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تعلق ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ کے تعقل میں یہ پیدا ہوا ہے۔ وہ ایسی چیزوں سے بلند ہے جو اس کے لائق نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض کا تعقل بعض سے ربطہ موخر ہے، گو سب یکساں ازلی ابدی تعقل ہیں جو علم باری میں معلوم اور متعقل اور ان کا تعقل ان کی حقیقتوں کے تقاضوں کے ساتھ ہے۔“

شیخ کے نزدیک حقائق یا اعیان کے ثبوت کا تعلق جو اہر سے ہے۔ ان کے نزدیک اعراض کا اپنا عینی ثبوت نہیں، نہ ان کی اپنی ذاتی حقیقتیں ہیں۔ جو اہر ہی کی خاص خاص نسبتوں اور حیثیتوں کا نام عرض ہے اور اعراض کا ظہور اور وجود جو اہر کے وجود اور ظہور کا تابع ہے۔ اس سلسلے میں لکھا ہے (۴۷)

”یہ (اعراض) سب نسبتیں ہیں ان کے اعیان نہیں۔ حق تعالیٰ کے لیے ان کے احکام کا ظہور جو اہر کے ظہور سے وابستہ ہے۔ جب وہ ان کے اپنے (خزانہ) غیب سے ظاہر کرتے۔ جو اہر کے اعیان ظاہر ہوتے ہیں تو یہ نسبتیں ان کی تابع ہوتی ہیں۔“

شیخ کے نزدیک بقا کے لیے عینی ثبوت ضروری ہے۔ اور چونکہ اعراض کا عینی ثبوت نہیں لہذا ان کی بقا بھی نہیں۔ یہ وہی متکلمین کا عام مسلک ہے کہ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں نہیں پایا جاسکتا۔ عرض کے قیام کے لیے جوہر کی ضرورت ہے۔ اور بقا خود ایک عرض ہے اس لئے وہ خود اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی۔ اپنے اس خیال کی بنا پر انہیں کو ماننا پڑا کہ اعراض میں بقا نہیں ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اعراض کی بقا سے انکار روزمرہ کے مشاہدے کا انکار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جسم پر سیاہی یا سفیدی برابر قائم رہتی ہے۔ یہی حال بہت سے اعراض کا ہے۔ چنانچہ اس مشاہدے کی توجیہ کے لیے انہیں اعراض میں تجدد امثال کو ماننا پڑا۔ (۴۸) یعنی جو اعراض بظاہر باقی اور قائم نظر آتے ہیں، واقع میں قائم اور باقی نہیں، بلکہ ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور فوراً ہی ان جیسے دوسرے اعراض پیدا ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ عرض کی یہ خاص نوع اس جسم سے ختم ہو جائے۔

قضا و قدر:

شیخ کے نزدیک قضا و قدر کا تعلق اعیان ثابتہ یا اشیا کی ان قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے، جو باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ حقائق امکانیہ خاص خاص صلاحیتوں اور استعدادوں پر مشتمل ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور استعدادیں ان کی اپنی ذاتی ہیں، کسی دوسرے کی عطا کی ہوئی اور مقرر کی ہوئی نہیں ہیں کہ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر ہو۔ ان حقائق کو باری تعالیٰ کا جاننا ان کی ان صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی جاننا ہے۔ قدر اور سبق کتاب (نوشتہ تقدیر) سے مراد اشیا کا یہی ازلی علم ہے جو ان کے وجود سے مقدم ہے۔ یہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخ کے نزدیک معلوم اصل ہے اور علم اس پر مرتب۔ چونکہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے خاص خاص احوال و لوازم اور خاص خاص آثار و افعال کو چاہتی ہیں، اس لیے انہیں اصلی حیثیت میں جاننے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے تمام واقعی اور ذاتی اوصاف و لوازم اور آثار و افعال کا بھی علم ہو، ورنہ علم حقیقی اور کامل نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر علم اصل ہوتا اور معلومات یا اشیا اس پر

مرتب ہوتیں تو اشیا کے احوال و اوصاف وغیرہ کے ثبوت میں خود اشیا کا کوئی دخل نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیا باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اشیا کا علم ایک طرح ہو اور وجود دوسری طرح ہو جائے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکے گا۔ بہر حال باری تعالیٰ ایک خاص شے کو اس کی خاص خاص حیثیتوں کے ساتھ اس لیے جانتا ہے کہ وہ شے ان خاص حیثیتوں کی حامل ہے اگر وہ شے ان حیثیتوں کی حامل نہ ہوتی، تو علم باری بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیا کی ایجاد ان ہی اوصاف و لوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ساتھ وہ علم باری میں موصوف ہیں اور جن کو مستلزم ہیں: (۴۹)

”اللہ تعالیٰ نے وہی لکھا ہے جس کا اسے علم ہے اور اس کا علم ان ہی احوال کے ساتھ ہے جن پر معلومات کی صورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مشتمل ہیں۔ بعض متغیر ہیں اور بعض غیر متغیر۔ وہ بحالت عدم ان کے مختلف غیر متناہی تغیرات کے ساتھ انہیں جانتا ہے لہذا وہ اسی حیثیت میں انہیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی طور پر ہیں۔“

اشیا کی بے کم و کاست واقعی خصوصیات کو اشیا کے لیے اپنے علم میں مقرر کر دینا اشیا کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے مطابق اشیا پر احکام کو نافذ کرنا قضا ہے۔ فصوص میں فرمایا: (۵۰)

”قضا اشیا کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیا کے متعلق اللہ کا حکم اشیا اور ان میں جو چیزیں ہیں ان کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ اشیا کے متعلق اللہ کا علم وہی ہے جس پر اشیا ذاتی حیثیت میں مشتمل ہیں۔ اشیا کے ذاتی احوال کو بلا کسی اضافے کے ان کے لئے مقرر کر دینا قدر ہے، چنانچہ اشیا پر قضا کے فیصلے کی علت خود اشیا ہیں۔“

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیت نہ ہو وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیت ہو، وہ نہ ہو۔ لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت اس کے علم کے تابع ہیں۔ یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت ان اشیا سے یا ان کے ان اوصاف و لوازم ہی سے متعلق ہوتے ہیں، جو اس کے علم میں ہیں۔ مگر باری تعالیٰ کا علم اشیا کے بارے میں خود اصل نہیں ہے بلکہ وہ اشیا اور ان کی ذاتی خصوصیات کا تابع ہے، تو گویا باری تعالیٰ کی قضا، قدر علم اور ارادہ سب کے سب خود اشیا کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لیے توضیح کرتے ہیں: (۵۱)

”چنانچہ جو وہ چاہتا ہے قدر کے مطابق نازل کرتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کے علم میں ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا علم وہی ہے جو بحیثیت ذات معلوم کا عطا کیا ہوا ہے، لہذا حقیقت توحید اور تعین معلوم کی وجہ سے ہے اور قضا، علم، ارادہ اور مشیت قدر کے تابع ہیں۔ قدر کار از معلوم سے وابستہ ہے۔“

خلق و تکوین:

باری تعالیٰ کی صفتوں میں خلق و تکوین ایسی صفت ہے جس پر عالم کی ہستی موقوف ہے، لیکن یہ صفت اشیا کا اپنا تقاضا ہے۔ اعیان کی اپنی فطرت خلق و تکوین یا ایجاد چاہتی ہے۔ (۵۲) پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل

ہست کرنا اور موجود بنانا ہے لہذا عدم (عدم مطلق ہو خواہ عدم ثابت) مکون اور مخلوق نہیں ہے کیونکہ عدم ہستی اور وجود کی ضد ہے۔ (۵۳)

”اور کُن (ہو جا) وجودی حرف جس کا اقتضا وجود ہے) ہے۔ لہذا اس سے وجود ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے عدم نہیں ہوتا اس لئے کہ عدم کُن نہیں ہے اور کون کے معنی وجود ہی ہیں۔“

اشیائے عالم کا خاکہ اور ان کی مثالیں اپنی تمام صلاحیتیں اور قابلیتوں کے ساتھ علم باری میں ازلا اور ابداً ثابت ہیں۔ لہذا خلق و تکوین کا تعلق عالم کے خاکے اور اس کی مثال سے نہیں ہے، جسے موجود اور ہست بنایا جائے۔ (۵۴) بلکہ اشیا کے خارجی وجود سے ہے۔ چنانچہ خلق و تکوین کے معنی یہ ہیں کہ عالم کو جو ذات باری میں مخفی ہے ظاہر کر دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں خلق کے معنی ہیں اشیا، کو ان کی ثبوتی حیثیت سے وجود صورت میں لے آنا۔ ”چنانچہ جب (عالم) ظاہر ہوا۔۔۔ اور یہ حقیقتہً ظہور کا درجہ ہے۔ (یعنی) خود اپنے آپ کے لیے۔ اگرچہ حالت ثبوت میں اپنی حقیقت اور ذات کی بنا پر ظاہر اور دوسروں سے ممتاز ہے مگر اپنے رب کے لیے، نہ اپنے لیے، اپنے لیے ظہور اس وقت ہوا جب امر الہی کا اس سے تعلق ہوا۔۔۔ چنانچہ اپنے لیے بھی اس کا ظہور حاصل ہو گیا اور اپنے آپ کو جان لیا اور اپنے عین کا مشاہدہ کر لیا۔ چنانچہ وہ ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں تبدیل ہو گیا۔“ (۵۵)

اشیا کا ثبوت سے وجود کی طرف یا کسی ایک وجودی صورت سے دوسری وجودی صورت کی طرف انتقال اور استحالے کا نام ایجاد و تکوین ہے۔ ان انتقالات اور استحالات کی وجہ اشیا کی حرکت ہے۔ اشیا میں یہ حرکت محبت کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محبت میں جذبہ شوق کو ابھارے۔ یہی شوق حرکت ہے۔ حق تعالیٰ نے ظاہر ہونے کو پسند کیا اور ظہور کا میلان ہوا۔ اس میلان کی وجہ سے کائنات اپنے ضروری مراتب کے ساتھ ظاہر ہو گئی۔ (۵۶) خلق و تکوین اس معنی میں اختیاری ہیں کہ ممکنات میں ذاتی طور پر نہ وجود کو ترجیح ہے، نہ عدم کو۔ باری تعالیٰ نے انہیں موجود بنانا چاہا، وجود کو قبول کرنے کی ان میں صلاحیت تھی۔ انہوں نے وجود کو قبول کر لیا۔ (۵۷) جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے، ظہور اور خواہش ظہور اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات باری کا ظہور ان صلاحیتوں اور امکانات کے ساتھ ہوتا ہے جو ذات باری میں مضمر ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات خود ظہور چاہتے ہیں۔ اور ان کی یہ خواہش علم باری میں ثابت ہے۔ باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کا تعلق ان امکانات اور صلاحیتوں سے اپنے علم کے موافق ہوتا ہے اور اس کا یہ علم موافق ہے، اشیا کی اپنی خاص خاص نوعیتوں سے۔ غرض یہ کہ خلق و تکوین ارادے اور مشیت کے تحت ہے لیکن یہ مشیت و ارادہ جس طرح ہوا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تھا۔ چیزوں کو اسی طرح ہونا چاہیے تھا۔ جیسی وہ ہیں۔ ذات باری کے لیے اختیار کا ثبوت ممکنات کی حدود تک ہے۔ خود ذات باری کے اپنے احوال کے بارے میں اختیارات کا ثبوت نہیں:

”حق تعالیٰ کے اختیار سے موصوف ہونے میں اس کی (یعنی اختیار کی) حق تعالیٰ سے نسبت ممکن کے احوال کے اعتبار سے ہے، نہ کہ حق تعالیٰ کے احوال کے اعتبار سے۔ (۵۸)“

یہ گذر چکا ہے کہ ذات کے آثار و افعال سے ذات میں کسی نئے وجود کا اضافہ نہیں ہوتا۔ چونکہ خلق و تکوین بھی ذات کا اثر اور فعل ہے اس لیے ان سے ذات میں کسی نئی ہستی کا اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ باری تعالیٰ کی ہستی ہی ایسی ہے کہ اس سے کائنات کا ظہور ہو اور وہ خود بخود خالق اور ملکون ہو جائے۔ اس کو کسی عمل اور فعل کی ضرورت نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کی یہی خاص نوعیت کہ اس سے خود بخود بغیر کسی عمل و فعل کے ممکنات ظاہر ہوتے ہیں، گویا اس کا فعل و عمل ہے جسے ”شان“ کہا جاتا ہے ”كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ“ میں اس کی اسی حیثیت کی طرف اشارہ ہے۔ (۵۹)

”اور وہ (یعنی شان) بجز فعل کے اور کچھ نہیں اور فعل وہ ہے جس کو وہ صغیر ترین دنوں میں سے ہر دن ایجاد کرتا ہے۔ صغیر ترین دن سے مراد زمان فرد ہے جو ناقابل تقسیم ہے۔ فعل اور عمل تو (حقیقتاً) جب ہوتا ہے جب فاعل خود ذات کے اعتبار سے فعل نہ کرے یعنی اشیاء کی ذات کی وجہ سے اثر قبول نہ کریں۔ ورنہ ایک خاص ہیئت اور حالت جو ایجاد کرتے وقت اس میں ہوتی ہے، ضروری ہے اور یہ ہیئت ہی عین فعل ہے۔“

خلق و تکوین ذات باری سے خاص نہیں ہے، بلکہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہے۔ ”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ سے امکان نہیں، بلکہ دوسرے خالقوں کا وجود بھی ثابت ہوتا ہے۔ مگر اتنے فرق کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ ان خالقوں میں سب سے اچھا ہے۔ شیخ کے نزدیک دوسرے اس معنی میں خالق ہیں کہ وہ ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ انہیں خالق کہنا ایسا ہی ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صانع کہا جائے، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعہ اور واسطہ ہیں اور کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ۔ باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے: (۶۰)

تجلی شہودی یا عماء اور نفسِ رحمن:

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا باری تعالیٰ کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات کا ظہور اسما و صفات کی صورتوں کا ظاہر ہو جانا ہے اور اسما و صفات کی صورتوں کا ظہور بعینہ عالم کا ظہور ہے۔ ذات باری کے اس تقاضے کی وجہ محبت ہے۔ باری تعالیٰ کو اپنے ظہور سے محبت ہے۔ حدیث قدسی ”كنت كنزاً لم اعرَف فاحببت ان اعرف“ اسی کی طرف اشارہ ہے محبت کی خاصیت ہے کہ محبت میں حرکت پیدا کرے۔ یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے، تنفس ہے، تنفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا ظہور ہوا۔ اس حیثیت کو عماء کہا جاتا ہے: (۶۱)

”اس عماء کی پیدائش رحمن کے نفس (سانس) سے اس کے الہ (معبود) ہونے کی حیثیت سے ہے نہ کہ صرف رحمن ہونے کی حیثیت سے۔“

عماء اصل میں رقیق بادل کو کہتے ہیں جو لطیف بخارات سے بنتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاص ہیں۔ اس وجہ سے باری تعالیٰ کے تنفس سے جس چیز کا ظہور ہوا، اسے بھی عماء کہا جاتا ہے۔ عماء اور نفسِ رحمن ایک ہی شے ہے: (۶۲)

”اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم و اثر ہے۔ محبت میں محبت کا عمل حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے۔ اور اس تنفس سے محبت کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”میں غیر معروف خزانہ تھا، مجھے اپنا پہچانا جانا محبوب معلوم ہوا۔“ اس محبت سے تنفس کا وقوع ہوا۔ تنفس کے ظہور کے ساتھ ہی عماء کا وجود ہو گیا۔ شارع نے اس وجہ سے اس پر لفظ عماء کا اطلاق کیا ہے کیونکہ عماء جو بادل ہے بخارات سے پیدا ہوتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس یا سانس ہیں۔ اس لیے کہ اس میں حرارت کا اثر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام عماء رکھا۔“

موجودات میں عماء سب سے پہلا ظرف ہے۔ وہ مکانی چیزیں جو اپنے موجود ہونے کے لیے مکان اور ظرف کی محتاج ہیں ان کے مکان اور ظرف کا تعین اس عماء سے ہوتا ہے اور جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے لیے مرتبے اور درجے کا تعین اس ظرف کی وجہ سے ہوتا ہے: (۶۳)

”اور عماء پہلا این (ظرف) ہے۔ اس سے (مکانی اشیاء کے لیے) مکانی ظروف کا اور جو چیزیں مکان کے قابل نہیں بلکہ درجے اور مرتبے کو قبول کرتی ہیں ان کے لئے مراتب کا ظہور ہوا۔“

عالم کی صورتوں کا ظہور اس ظرف میں ہوتا ہے۔ اس کے ظرف ہونے کی حیثیت کا استنباط اور استخراج واقع میں اس حالت میں ہو سکتا ہے کہ اشیاء کی صورتیں اس میں ظاہر ہو جائیں، ورنہ عالم سے علیحدہ ہو کر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آگئی۔ (۶۴)

”عماء انسانی نفس جیسا ہے۔ کائنات کے درجے کے اعتبار سے عالم کا ظہور اس کے خلا کے پھیلاؤ میں ہے۔ جیسے انسانی نفس کہ اس کا صدور قلب سے ہوتا ہے اور ذہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے اور کلمات کا ظہور ایسا ہے جیسے عماء سے جو حق تعالیٰ کا رحمانی نفس ہے۔ عالم کا ظہور اس وہی امتداد کے مقررہ درجات میں ہے (یہ وہی امتداد) کسی جسم سے متعلق نہیں، یہ خلاء ہے جس کو عالم پر کیے ہوئے ہے۔“

عماء جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا محل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سمالنے کی گنجائش ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کی صورتوں سے منزہ ہے) صورتوں میں اسی ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے، اسی لیے شیخ کے نزدیک خیال اور عماء ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں: (۶۵)

”صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عماء جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے، خود خیال ہے۔“

عماء کی حیثیت ظرف کی ہے اور ظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا خلاء اشیاء کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ یہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ امکانات یا ممکنات باری تعالیٰ

کے مظاہر اور جلوہ گاہ ہیں، گویا ظہور سے پہلے عماء کا یہ خلائے بسیط امکانات ہیں اور پر ہو جانے کے بعد یہی عماء ممکنات موجود یا اشیا ہیں۔ لہذا امکانات یا ممکنات میں اور عماء میں اگر کوئی فرق ہے تو وہ اختیاری ہے، اسی وجہ سے شیخ نے ممکنات کو بھی عماء کہا ہے: (۶۶)

”ممکنات ہی عماء ہیں اور اس میں جس شے کا ظہور ہے وہ حق، اور عماء حق ہی ہے جس سے اشیا کی خلق کا تعلق ہے۔“

عماء جملہ عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ عالم اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی ہر شے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے) دنیا میں یا آخرت میں ظاہر ہو تا رہتا ہے۔ اس تفصیلی ظہور کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ ہاں، عالم کی تمام اشیا اپنی مجموعی اور اجمالی حیثیت میں اس عماء یا نفسِ رحمن میں بالفعل مجملہ موجود ہیں۔ کہتے ہیں: (۶۷)

”عالم کے کلمات (یعنی اشیا عالم) مجموعی صورت میں اس نفسِ رحمانی میں مجملہ موجود ہیں اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا جو جسم کے وجود میں آ جانے کے بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں، یہی ہے۔ جو چیزیں وجود میں آ جاتی ہیں، متناہی ہو جاتی ہیں۔ تقسیم وجود میں نہیں آئی ہے۔ لہذا متناہی ہونا اس کی صفت بھی نہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں، جو ہر فرد یعنی ناقابل تقسیم جز کو نہیں مانتے۔ اسی طرح عماء اگرچہ موجود ہے، لیکن عالم کی صورت کی تفصیلات کا ثبوت اس میں بالترتیب ہے۔ دنیوی ترتیب ہو خواہ اخروی، اس کی تفصیلات کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔“

عماء یا نفسِ رحمن حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اس سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ اور اس کا اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا یہی اس کا نفس ہے جسے باری تعالیٰ کی شہودی تجلی بھی کہا جاتا ہے: (۶۸)

”شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جانا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہور نفسِ رحمن ہے، جس سے تمام اشیا کی ایجاد ہوئی ہے۔“

کائنات:

حقائق و اعیان ثابتہ کا وجود باری کے پر تو اور انعکاس کو قبول کر لینا ان کا موجود ہو جانا ہے۔ ان حقائق موجودہ کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ کائنات کے ظہور کی ابتداء عماء یا نفسِ رحمن سے ہوئی۔ نفسِ رحمن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر ہباء اور اس کے بعد جسم کل یا شکل۔ ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلکِ اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلکِ ثوابت، فلکِ اول، فلکِ دوم، فلکِ سوم، فلکِ چہارم، فلکِ پنجم، فلکِ ششم، فلکِ ہفتم، کرۂ آتش، کرۂ باد، کرۂ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنات، انسان، پھر مرتبہ، مرتبے سے مراد ہر موجود کی غایت ہے۔ اسی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کہ اس بیان سے مقصود اسماء عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان

کرنا۔ (۶۹) پھر فرماتے ہیں کہ عالم کے افراد و اشخاص کی اگرچہ کوئی حد و انتہا نہیں ہے لیکن اجناس متناہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی مذکورہ بالا انواع و اجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، نہ ان تفصیلات کا وحدت وجود کی تشریح سے کوئی خاص تعلق ہی ہے۔ البتہ ہم کائنات کی بعض عام تکوینی خصوصیات کو بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ شیخ کا عام مابعد الطبیعیاتی زاویہ نظر واضح ہو جائے۔ اجسام اور ان کے اوصاف و عوارض ہباء اور اس کے استحالات و تغیرات کے معلول ہیں۔ لوح و قلم اور طبیعت کے علاوہ کائنات کے سب نوعوں کا ہباء ہی سے تعلق ہے۔ ان میں محض شکل اور صورت کا فرق ہے۔

ہباء یا ہیولی اولیٰ:

حقائق ثابتہ وجود سے پہلے تاریک اور مبہم جہا (علم باری کے اعتبار سے نہ سہی)۔ انہیں حقائق کہنا یعنی ہر حقیقت کو مستقل منفرد ہائیکہ دیگر ممتاز کہنا، علم باری کے اعتبار سے ہے یا بعد الوجود حالت کے لحاظ سے۔ اپنی حیثیت میں یہ باری تعالیٰ کی ایک انفعالی کیفیت اور مبہم و مجمل کلی حیثیت ہے، بے تعین، بے امتیاز اور بے تفصیل۔ یہ باری تعالیٰ کی ایسی حالت ہے جو اپنے ابہام، کلیت، اجمال اور قابلیت و استعداد کی وجہ سے مختلف قسم کی کلیات اور جزئیات و تعینات میں مشترک ہے۔ اس مبہم کلی اور مستعد کل تاریک حقیقت کو ہباء کہتے ہیں۔ ہباء تمام اجسام کی حقیقت کلیہ اور ان کا ہیولی اور مادہ ہے۔ اس میں ہر قسم کی ممتاز اور متعین صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کی زبان میں اسی کو ہیولی اولیٰ کہتے ہیں۔ (۷۰)

یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے کہ جب تک کسی شے میں خاص خاص صفات نہ پائی جائیں، اس وقت تک اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں۔ چونکہ ہباء اپنی ذاتی حیثیت میں ہر قسم کی وجودی صفات سے معرا ہے، ورنہ وہ مختلف اور متناقض صفات کو قبول نہیں کر سکتا اور وہ تمام اجسام کا مشترک جوہر ہونے کی وجہ سے ایک کلی اور مبہم حقیقت ہے، لہذا اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا کوئی خارجی وجود نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہباء کی حیثیت بھی عقلی تجرید سے زائد نہیں اور اس کی ہستی محض ذہنی ہے۔ (۷۱)

”معلوم ہونا چاہیے کہ یہ جوہر (یعنی ہباء) طبیعت کی طرح ہے وجود کے اعتبار سے اس کی کوئی شخصیت نہیں ہے۔ اس کا اظہار صورت سے ہوتا ہے، چنانچہ یہ عقلی شے ہے، اس کا خارجی وجود نہیں۔ مراتب وجود میں اس کا چوتھا درجہ ہے۔“

عالم کے خلائے بسیط کو سب سے پہلی پر کرنے والی چیز یہی ہباء ہے۔ ہباء یا حقیقت مبہمہ کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجود محض اور نور کامل ہے، جس کا تقاضا اظہار و تنویر ہے۔ چنانچہ ارادۂ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہباء منور ہوئی اور عالم کے ہیولی نے کائنات کی صورتوں کو قبول کر لیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لیے ممتاز اور متعین ہو گئیں۔ (۷۲)

”(عالم کے خلاء کو) سب سے پہلے جس نے پر کیا ہے ہباء ہے۔ یہ ایک تاریک جوہر ہے، جس نے خلاء کو خود پر کیا۔ پھر حق تعالیٰ نور ہونے کی حیثیت سے اس پر جلوہ فگن ہوا۔ چنانچہ یہ جوہر اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر یعنی عدم زائل ہو گیا اور وجود سے موصوف ہوا اور اس روشنی کی وجہ سے جس میں وہ رنگا ہوا ہے، اپنے آپ کے لیے ظاہر ہو گیا۔

جسم کل یا صورت جسمیہ:

اس ہبائی جوہر نے نور باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی امداد سے سب سے پہلے ایک مستدیر جسم کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے۔ پھر اس جسم میں عالم کی صورتوں کا ظہور ہوا: (۷۳)

”معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے سے جوہر ہباء میں جسم کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلاء کو پر کیا۔ خلاء بھی امتداد ہے، جو کسی جسم میں نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس جسم کل نے شکلوں میں سے صرف مستدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلاء مستدیر ہے۔ چونکہ اسی (مستدیر) جسم نے خلاء کو پر کیا ہے، اب اس جسم سے جو خارج ہے، وہ نہ خلا ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا ہے۔“

متعدد مختلف اور متضاد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسم کل میں صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ حصے کثیف ہیں تو کچھ لطیف، بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف و علیٰ ہذا القیاس: (۷۴)

”معلوم ہونا چاہیے کہ موجودات عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہباء) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے، جو طبیعت کے اثر کو قبول کرتی ہے اور یہ جسم کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت اور شفافیت قبول کر لیتا ہے۔“

موجودات عالم میں شیخ نے ہبا کے لیے چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہبا کا کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں، یہ محض ایک عقلی تجرید ہے۔ ایسی صورت میں ہبا کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں، بلکہ جسم کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے: (۷۵)

”اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورت جسمیہ قبول کرنے کے لحاظ سے ہے۔ اس کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہ اس کا مرتبہ ہے، نہ اس کا نام۔ اس کی حقیقت کا مناسب نام حقیقتِ کلیہ ہے، جو ہر حق (یعنی عینی شے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا۔“

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہبا کے خود اس جسم کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسم کل کے بعد کے مراتب محض صور کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے۔ ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت یہی جسم کل

ہے۔ (۷۶) (جس میں ہبا اور جسمیت دونوں ملحوظ ہیں)۔

ہبا اور اعیان ثابتہ:

ہبا اور اعیان ثابتہ یا صور علمیہ میں کیا فرق ہے، شیخ نے اس کی کوئی تصریح نہیں کی۔ ہاں انہوں نے ان دونوں کی جوائگ الگ تشریح کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعیان ثابتہ میں اشیا کے نوعی، جنسی یا شخصی امتیازات و تعینات اور ان کی خصوصی صلاحیتوں کا محض علمی طور پر لحاظ ہے۔ یہ اشیا موجودہ کی گویا شخصی حقیقتیں ہیں، جو باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلومات اور متعلقات کی حیثیت میں ملحوظ ہیں۔ ہبا میں صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت اور ذاتی حیثیت میں اجمال، ابہام اور کایت ملحوظ ہے۔ باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلوم ہونے کی حیثیت، اس کا علمی تعین اور امتیاز نظر انداز کر دیا گیا ہے، اس میں فقط قابلیت صور معتبر ہے۔ اعیان ثابتہ کا مدار ذات باری کے علمی تعین پر ہے۔ جو وجود کے بعد اس کا سب سے پہلا تنزل ہے اور ہبا کا مدار تعین علمی کے بعد اور خلق اشیا کے ارادے پر ہے۔ اعیان کا مرتبہ تنور و انجلاء کا ہے، اگرچہ یہ علمی تنور اور انجلاء ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہبا ظلمت و تاریکی کا مرتبہ ہے۔ علاوہ ازیں ہبا مع جسم کل خارجی اور عینی وجود ہے اور محض ہبا موجودات خارجیہ کا جزو جب کہ اعیان ثابتہ خود حقائق ہیں۔ حقائق کے اجزاء نہیں اور ان کا خارجی اور عینی وجود نہیں، بلکہ محض ثبوت ہے۔

کون و فساد اور تکوین کا تسلسل:

عالم، خواہ عالم اجساد ہو یا عالم مجردات، باری تعالیٰ سے کسی آن بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اس کے وجود اور بقاء دونوں کے لیے تکوین کی ضرورت ہے۔ اس لیے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفت تکوین میں بھی کبھی تعطل نہیں ہوتا۔ شیخ کے نزدیک عالم اجسام کے دو جزو ہیں: جوہر کلی اور صورت۔ چونکہ عالم کا جوہر ایک ہے، اس لیے اس کے متبدل اور مستحیل ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ خود صورت بھی اس معنی میں مستحیل اور متبدل نہیں ہو سکتی کہ اصل صورت تبدیلی کو قبول کر لے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصل صورت جو قابل ہے وہ تو ہو، اور اس میں مقبول یا بدلی ہوئی صورت آ جائے، کیوں اصل صورت سوائے اسی صورت کے جو بدل رہی ہے اور کیا ہے، لہذا اس کا باقی بھی رہنا اور متغیر و متبدل بھی ہونا صریح تاقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہو سکتی، اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلثیت نہیں ہو سکتی اور مثلثیت کا استحالة مربعیت میں نہیں ہو سکتا و علی ہذا القیاس۔ ہاں، حار، بارد ہو سکتا ہے اور بارد، حار، مثلث مربع ہو سکتا ہے، اور مربع مثلث۔ چنانچہ کائنات میں اس معنی میں استحالة نہیں ہے کہ اشیا کی حقیقتیں بدل جائیں۔ ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یا ایک صورت دوسری صورت ہو جائے۔ (۷۷)

کائنات میں استحالة اور تغیر و تبدل برابر جاری ہے۔ مگر اس استحالة اور تغیر کی نوعیت یہ ہے کہ ایک جوہر سے ایک صورت کا زوال ہوتا ہے، اس زوال کو فساد کہتے ہیں، اور دوسری صورت کا عدم سے حدوث ہوتا ہے، اسے کون کہا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر ہر حالت میں باقی رہتا ہے۔ چنانچہ کون و فساد کا تعلق صور سے ہے اور صور جسم کے اعراض ہیں: (۷۸)

”خاک، پانی، ہوا، افاک، اور موالید صورتیں ہیں، یہ سب جوہر میں قائم ہیں۔ پتھر صورتیں اس جوہر پر آجاتی ہیں، اس کی ہیئت کا لحاظ کر کے ان صورتوں کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ کون ہے۔ کچھ صورتیں اس سے دور کر دی جاتی ہیں۔ ان کے زوال سے اس کا نام بھی زائل ہو جاتا ہے۔ یہ فساد ہے۔ کائنات میں ایسا استحالہ نہیں کہ ایک ذات دوسری ذات میں بدل جائے۔ استحالہ اس نوعیت کا ہے جو ہم نے بیان کیا۔“

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعراض میں بقاء نہیں ہے بلکہ ان میں ہر آن مسلسل اور متواتر تجدید اور حدوث جاری ہے۔ اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کی کائنات کا تعلق ہے، یہ اپنے عینی وجود میں صورت کا محتاج ہے۔ لہذا اس کی بقاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا رہے۔ حدوث کے لیے تکوین کی ضرورت ہے، لہذا عالم اجسام کا ملا اپنے وجود اور بقاء دونوں میں ہر آن تکوین کا محتاج ہے۔ شیخ استدلال کرتے ہیں: (۷۹)

”عالم میں ہر آن کون و فساد جاری ہے۔ عالم کے جوہر کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی، اگر وہ تکوین کو قبول نہ کرے، چنانچہ عالم دائماً محتاج ہے، صورتوں کی احتیاج عدم سے وجود میں آنے کے لیے اور جوہر کی احتیاج اپنے وجود کے تحفظ کے لیے کیونکہ اس کے شرائط وجود میں ان اشیاء کی تکوین کا پایا جاتا ہے، جن کا وہ محل ہے اور یہ بالکل ضروری ہے۔“

یاد رہے کہ عالم اجسام کی طرح مجردات یا وہ اشیاء بھی جو ممکن اور چیز کو نہیں چاہتیں، اپنی بقاء میں ہر آن تکوین کی محتاج ہیں۔ ایسی ممکنات کا وجود ان کی روحانی صفات اور ان کے علوم و ادراکات پر موقوف ہے۔ یہی انہیں ممتاز اور متعین کرنے والی خصوصیات ہیں، ان کے بغیر وہ مبہم اور مجمل رہتی ہیں، اور ان کا عینی اور خارجی وجود نہیں ہوتا۔ یہ صفات یا خصوصیات بھی صور کی طرح اعراض ہیں۔ لہذا ان کی بقاء کے لیے بھی ہر آن تکوین کی ضرورت ہے۔ (۸۰)

کائنات کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس کی ذاتی ظلمت اور اس کا فطری عدم اس سے زائل نہیں ہو جاتے۔ اس کا وجود خود اس کا اپنا نہیں ہے اور نہ اس کی یہ روشنی ذاتی روشنی ہے۔ اگر یہ روشنی ذاتی ہوتی تو وہ باری تعالیٰ کی روشنی کو قبول نہیں کر سکتی تھی۔ (۸۱) کائنات کا یہ وجود باری تعالیٰ کا وجود ہے، اس کے وجودی انتقالات اور تغیرات کا محل حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ شیخ کہتے ہیں: (۸۲)

”تم اپنی ذات کی تاریکی میں ہو اور ذات باری کی ہستی میں موجود۔ اس کی ہستی میں تمہاری آمد و شد ہے اور تمہاری ظلمت تمہارے ساتھ ہے جو تمہیں کبھی نہیں چھوڑتی۔“

کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ:

• کائنات اور اس کا ہر ایک جزو حق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علت ہے۔ اس کی تاثیر کے بغیر کوئی اثر اور کوئی حکم نہیں پیدا ہوتا۔ ممکنات اپنے آپ میں تاریک ہیں، اور ان کی ذاتی خصوصیت عدم ہے۔ اس لیے وہ خود وجود اور روشنی کس طرح پیدا کر سکتی ہیں؟ وہ اپنے اعتبار سے اثر پذیر اور منفعل تو ہو سکتی ہیں، اثر انداز اور فاعل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن کائنات میں بعض چیزوں کا دوسری کے وجود میں تاثیر اور فعلیت بلکہ ساری کائنات کا عام طبیعی علل و معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و

معلومات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں ملل و معلومات کے سلسلہ رابطہ کی وجہ اور ان میں باہم فعل و تاثیر کا منشا ان کی اپنی حقیقت نہیں، بلکہ باری تعالیٰ کا امر اور قدرت و تاثیر کائنات میں پھیلے ہوئے اور روح کی طرح سرایت کیے ہوئے ہیں۔ (۸۳) ہر الہی کے اسی انتشار اور سرایت کی وجہ سے موجودات کی اپنی حقیقت جو ظلمت اور انفعالیات ہے، مستور ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کی روشنی اور اس کی تاثیر و فاعلیت نمایاں ہو جاتی ہے اور خود ممکنات میں ایسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں، جو ان کی اپنی نہیں ہوتیں۔ آئینے میں روشنی قبول کرنے کی مساحیت تو ہے لیکن کسی اور چیز کو منور کرنے کی ذاتی قابلیت نہیں، آفتاب کی روشنی قبول کرنے کے بعد جو شعاعیں اس سے پڑتی ہیں وہ دوسری چیزوں کو بھی منور بنا سکتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی اس تصویر اور ضیاء کی وجہ خود آئینہ نہیں، بلکہ آفتاب کی روشنی اور اس کی فاعلیت ہے۔ ممکنات بھی باری تعالیٰ کے وجود کی روشنی کے لیے آئینے کے مانند ہیں، ان میں اس کا وجود ضیاء ہو تا ہے، ابتدا وہ بھی فاعل اور موثر ہو جاتی ہیں۔ شیخ کے الفاظ ہیں (۸۴)

”ہر الہی نے موجودات میں ایسی سرایت کر لی ہے، جیسے روشنی ہوا میں، چنانچہ ملل و اسباب اور فاعلی آثار ظاہر ہو گئے اور ہر موجود اپنی حقیقت سے غائب ہو گیا۔“

کائنات میں حیات و شعور:

شیخ کے نزدیک حیات اور زندگی کائنات کی کسی خاص نوعی یا اس کے کسی خاص جزو میں منحصر نہیں، بلکہ کائنات کی ہر ایک نوع اور اس کا ہر ایک جزو حیات سے بہرہ ور ہے۔ بات یہ ہے کہ اشیاء کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہ عین حیات ہے، جو چیز حیات سے قائم اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو، لازم ہے کہ وہ بھی حی اور زندہ ہو۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں: (۸۵)

”چونکہ حی (اور زندہ) حق سبحانہ کا ذاتی اسم ہے، یہ ممکن نہیں کہ اس سے کسی بے حیات شے کا صدور ہو۔ اگر پورا عالم حیات کو کھودے یا عالم میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جس میں حیات نہ ہو تو اس کا اللہ کے ساتھ قیام نہ ہو گا۔ حالانکہ ہر حادث کے لیے سند کی ضرورت ہے چنانچہ تمہاری نظر میں بیجان چیزیں واقع میں جاندار ہیں۔“

جہاں تک حواس اور ادراک حواس کا تعلق ہے کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے نزدیک حواس یا ادراک حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم و شعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں جو علم و شعور نہ رکھتی ہو، احساس اس پر مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہو سکتی: (۸۶)

صرف اتنا ہی نہیں، کائنات کی ہر شے اپنے مفوضہ فریضے کو سمجھتی ہے اور اسے پورا کرتی ہے، اپنی غرض و غایت کو جانتی ہے اور اسی کی طرف گامزن ہے، اس سلسلے میں لکھتے ہیں: (۸۷)

”عالم میں کوئی ایسا متحرک وجود نہیں، جو یہ نہ جانتا ہو کہ کس کی طرف حرکت کر رہا ہے سوائے ثقلین (جن و انس) کے کہ یہ حرکت کرتے ہیں اور جس طرف حرکت کرتے ہیں اس سے بے علم ہوتے ہیں۔۔۔ کائنات کا ہر ایک جزو جانتا ہے کہ اس سے مطالبہ کس بات کا ہے۔ وہ بصیرت رکھتا ہے، حتیٰ کہ بدن انسان کے اجزا بھی۔ انسان میں فقط اس کا جزو لطیف تو جاہل ہے جو مکلف ہے اور عقل و فکر کا استعمال کرنا جس کے سپرد ہے۔“

متعارف موت بھی اس حیات کو زائل نہیں کر سکتی۔ موت کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ایک زندہ ہستی نے دوسری زندہ ہستی کے نظم و تدبیر سے ہاتھ اٹھا لیا، نہ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کر دیا۔ شیخ کے نزدیک (۸۸) ”موت نام ہے ایک تدبیر کرنے والے جاندار کا اس جاندار کو چھوڑ دینا جس کی تدبیر اس کے حوالے ہے۔ مدبر اور مدبر دونوں ذی حیات ہیں اور چھوڑ دینا عدنی نسبت ہے، وجودی نہیں، یہ محض تولیت سے معزول کر دیتا ہے۔“

کائنات کا اپنی بدترین اور بہترین حالت میں ہونا:

سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم یا کائنات جس وقت جس حالت میں ہے، کیا اس کا اس وقت اس سے بہتر اور بلند تر حالت میں ہونا ممکن ہے؟ شیخ کہتے ہیں، نہیں، عالم کی جو حالت جس وقت ہے وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے، یہ اس وقت اس سے بہتر اور برتر نہیں ہو سکتی۔ اشیاء کا فاعل سے ظہور فاعل کے عینی وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کے فاعل کا عینی وجود اس نوعیت کا ہے جس سے فعل کا ظہور اسی حیثیت میں ہو سکتا تھا، نہ اس سے بہتر اور برتر اور نہ بدتر اور کم تر۔ ان کے الفاظ ہیں (۸۹)

”اثر پذیر اشیاء اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے اس عالم سے اعلیٰ و نادر تر کا امکان نہیں تھا۔“

کائنات کا مجبور یا مختار ہونا:

شیخ کے نزدیک کائنات کے لیے جس میں انسان بھی شامل ہے، اختیار کا ثبوت نہیں۔ ممکنات اپنے ہر قسم کے افعال اور اختیار میں باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کی تابع ہیں۔ ممکنات کے اعمال و افعال حقیقتہً ان کے اپنے اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیت سے وجود میں آئیں۔ ممکنات میں کوئی ایسا ممکن نہیں جس کے لیے ارادے اور مشیت کا حقیقتہً ثبوت ہو۔ خالق کے افعال کے لیے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی نائب ہے۔ لہذا اس کے اعمال و افعال حسین اور محمود ہوں، خواہ قبیح اور مذموم، سب باری تعالیٰ کے اعمال ہیں۔ اگر قبیح اور مذموم ہیں، تو ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہیے، لیکن اگر وہ افعال حسین اور محمود ہیں تو چونکہ تمام حسنات اور محامد کی مستحق ذات باری ہے، اور اسے حمد پسند بھی ہے، لہذا ان کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوتی ہے اور ہونا چاہیے۔ شیخ کہتے ہیں (۹۰)

”ممکنات میں سے کسی شے کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوتی ہے، تو یہ اس لیے کہ وہ شے اس فعل میں اللہ کی نائب ہوتی ہے کیونکہ تمام افعال اللہ کے ہیں۔ خواہ ان سے مذمت متعلق ہو، خواہ مدح، اس تعلق میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ علم صحیح سے ثابت ہے۔ چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں وہ ان میں اللہ کا نائب ہے۔ اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف ان کی نسبت کر دی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کو پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے، چنانچہ صحیح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے، اور اگر ان سے مذمت متعلق ہے، یا کوئی عیب لگتا ہے تو ان کی اللہ کی طرف نسبت نہیں کرتے۔“

جبر کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شے سے اس کی مرضی اور ارادے کے خلاف ایسا کام کرایا جائے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں اس کے لیے ممکن تھے۔ اس معنی میں جبر کے لیے مجبور میں فعل پر قدرت ضروری ہے، بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل میں مجبور نہیں کہا جاسکتا۔ غیر ذی روح چیزیں اس لیے مجبور نہیں کہ ان میں سرے سے قدرت ہی موجود نہیں۔ عام استعمال میں جبر واکراہ دونوں ہم معنی ہیں۔ شیخ کے نزدیک اس معنی میں ممکنات مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ممکنات میں نہ قدرت ہے، نہ ارادہ و مشیت۔ (۹۱) لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں کسی شے سے کسی فعل کا بغیر اکراہ سرزد کرنا، تو ممکنات بھی مجبور ہیں، انہیں اپنے اعمال و افعال میں کوئی دخل نہیں۔

کائنات میں سے کسی شے کے لیے بھی حقیقی اختیار ثابت نہیں ہے۔ تاہم انسان میں ایک قسم کا وہی اختیار ہے۔ یعنی اس کا یہ محسوس کرنا کہ وہ مختار ہے اور اس سے جو اعمال و افعال سرزد ہو رہے ہیں، وہ اس کے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو رہے ہیں۔ بلکہ شیخ کے نزدیک اس کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ یہ نہ جاننا (جاننے سے مراد وہ یقینی علم ہے جس کا ماخذ علم باری ہے) کہ اس کی ذات سے کیا سرزد ہو سکتا ہے اور ہوگا اور کیا نہیں ہو سکتا اور نہیں ہوگا۔ اس بے علمی کی حالت میں جتنے اعمال و افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں، وہی اس کے ارادے اور اختیار سے ہیں۔ شیخ نے اپنے اس خیال کو مختلف مقامات پر واضح کیا ہے: حلم اور حلیم کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: (۹۲)

”جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں تو وہی درحقیقت حلیم ہیں، کیونکہ انہیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے کے وقوع سے روکے۔ اگرچہ واقعی صورت یہ نہیں ہے، بندے کا حلم اللہ کے سابق علم میں ہے۔ بندے کو حلم کے موجود ہو جانے سے پہلے اس کا شعور نہیں ہوتا۔ اگر حلم کے قیام سے پہلے اسے علم ہو جائے تو یہ علم اس کے لیے باعث شرافت نہیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں یہ صورت واقع ایسی ہے جیسے اس

شخص کے بارے میں جو کسی چیز کو اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ چنانچہ (حلم کو) اختیار کرنے کی مدح بھی ہو سکتی ہے کہ اسے اختیار کرنے میں اس سے جبر کا علم سلب ہو جائے۔ اس لیے کہ جبر اور اختیار میں تناقض ہے۔۔۔ اب ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لے گا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر ہیاد وہ مجبور ہے نہ کہ مکرہ۔“

اس وہی اختیار کے تحت افعال و اعمال کا کسب اور صدور بندوں ہی سے متعلق ہے۔ وہی سبب اور ذریعہ ہیں اور ان سے انہیں ایک قسم کا تعلق ہے۔ اسی تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق اوامر اور نواہی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیت، ہدایت اور گمراہی باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے لفظ ہیں: (۹۳)

”ہر (الہی) نے ایک قسم کا فعل تمہارے لیے بھی مقرر کیا ہے۔ اور فعل کی نسبت تمہاری طرف باعتبار کسب اور سبب کے ہے، نہ کہ خلق کے اعتبار سے۔ چنانچہ شے کی نسبت جیسے سبب کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح سبب مقرر کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے۔۔۔ حق سبحانہ تعالیٰ نے تمہارے لیے فعل ثابت کیا ہے۔ امر و نہی کو متعلق کرنے کے لیے۔ اور راہ، مشیت، ہدایت اور ضلالت اپنے ہاتھ میں رکھی ہے۔“

کائنات کی وحدت، کثرت اور امتیاز:

ممکنات میں وجود باری کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اسی صلاحیت کی وجہ سے وہ ظاہر اور موجود ہوئیں۔ خود ان کی اپنی خصوصیت ظلمت اور عدم ہے، جو باقی رہتے ہوئے مستور اور غائب ہو جاتے ہیں، اور باری تعالیٰ کا وجود ظاہر اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ وجود واحد ہے، اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے، نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات، اور وہی سبب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں: (۹۴)

”اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے کہ وہ ہر شے کو (یعنی عالم کی) محیط ہے اور کسی شے کو محیط ہونا اس شے کو مستور کر دیتا ہے۔ لہذا محیط ظاہر ہو گا نہ کہ وہ شے کیونکہ اس کا احاطہ اس کے ظہور سے مانع ہے۔ چنانچہ یہ شے جو عالم ہے، محیط کے لیے ایسا ہے، جیسے جسم کے لیے روح، اور محیط ایسا ہے جیسے روح کے لیے جسم، جو وجوداً واحد ہے۔ یہ محیط ظاہر ہے اور دوسرا غائب جو اس احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے۔“

لہذا اشیاء کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان اختلافوں کی توجیہ کے لیے قابلوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔ (۹۵)

”معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی شے سے جس کی ذات واحد ہو اور اس سے مختلف آثار کا ظہور ہو، تو اس کی وجہ ان آثار کے قبول کرنے والے ہیں، نہ کہ خود وہ شے۔“

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کی علت خود ممکنات کے اعیان ہیں۔ (۹۶) انہیں اعیانِ قابلہ کی کثرت نے حق تعالیٰ کے فعل یا اس کی شان میں تعدد و تکثر پیدا کر دیا ہے۔ (۹۷) اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں۔ (۹۸)

”چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شان واحد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اگر وجوداً وہ محصور نہ ہوتی، تو میں کہتا کہ وہ غیر متناہی ہے۔“

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیان ممکنہ اپنے مرتبہ ثبوت میں مختلف اور ممتاز ہیں اور ان کے اس اختلاف و امتیاز کی وجہ ان کی مختلف ذاتی صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں اور ان کی وجہ ہی سے خود وجود اور ظہور میں اختلاف اور امتیاز پیدا ہوا ہے کیونکہ مظاہر کے اختلافات اور امتیازات ظہور میں بھی اختلاف اور امتیاز پیدا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ان مظاہر کی صلاحیتوں کے اختلافات اور ان کی نوعیتوں نے وجود باری کو کہیں عرش کی صورت میں نمایاں کیا اور کہیں کرسی کی صورت میں، کہیں یہ وجود آسمان کی صورت میں ظاہر ہوا، اور کہیں زمین کی صورت میں وغیرہ۔ اس کی توضیح یوں کرتے ہیں۔ (۹۹)

”اس ظاہر میں جو شہادت ہے، یہ اس شے کا اثر ہے، جو غیب سے موصوف ہے، اور عالم کی عین حقیقتوں نے اپنی ذاتی استعدادوں کی وجہ سے اس شے میں جو ان میں ظاہر ہے، وہ اثرات پیدا کیے جو ان کی حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ لہذا محیط میں جو حق تعالیٰ ہے ان کی صورتیں ظاہر ہوئیں۔ کسی کو عرش کہا گیا کسی کو کرسی، کچھ افلاک ہوئے، کچھ ملائکہ، کچھ عناصر ہوئے اور کچھ موالید، اور احوال و اوصاف کا عروض ہوا، حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے۔“

عالم ذاتِ باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے۔ اعیان ممکنہ کی کثرت اس وجودِ ظاہر میں حقیقی کثرت اور تعدد نہیں پیدا کرتی جیسے انسانی صورت شخصی طور پر واحد ہے، اور اس کا ظہور متعدد عینوں میں ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً وہم، خیال اور فکر میں، لیکن مظاہر کا یہ تعدد اور تکثر انسانی صورت میں تعدد اور تکثر نہیں پیدا کرتا۔

”ہر عین دوسرے عین سے مغائر ہے۔ اس وجہ سے باوجود وحدت کے عالم کی صورتوں میں اختلاف رونما ہوا، جیسے انسان کی صورت میں باوجود اس کی وحدت کے اختلاف ہے۔ اس کا ہاتھ پاؤں نہیں، سر سینہ نہیں، آنکھ کان نہیں، عقل، فکر اور خیال نہیں۔ وہ ان محسوس اور معنوی صورتوں کی وجہ سے متعدد اور مختلف ہے اور اس کے باوجود اسے واحد کہا جاتا ہے اور یہ سچ ہے، اور اسے کثیر بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی سچ ہے۔“ (۱۰۰)

اشیا کی کثرت عالم کی وجودی وحدت میں اسی طرح مغل نہیں، جس طرح سے افراد و اشخاص کی کثرت مادیت کلیہ کی وجودی وحدت میں مغل نہیں۔ لہذا اعیان کی کثرت کے باوجود عالم جو باری تعالیٰ کا ظہور ہے، وجوداً واحد ہے۔ بے شک زید، عمرو نہیں، وہ انسان ہیں اور عین انسان ہیں۔ (۱۰۱)

شیخ کے نزدیک افراد و اشخاص کے ظہور کی وجہ ان کی نوعی حقیقتوں کی خاص خاص صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں۔ نوعی حقیقتوں میں مختلف شخصی شکلوں، رنگوں اور مقداروں کو قبول کرنے کی صلاحیتیں مندرجہ ہیں۔ ان حقیقتوں پر وجود باری کا انعکاس ہوتا ہے، تو ان کی یہ خصوصی صلاحیتیں بھی نوعی حقیقتوں کے بدلے بغیر ظاہر اور موجود ہو جاتی ہیں۔ ان ہی خاص خاص صلاحیتوں کا ظہور اور وجود افراد اور اشخاص کا ظہور ہے۔ دیکھیے (۱۰۲)

”اللہ نوع پر اس کی نوعی حیثیت میں جلوہ نکلن ہوا اور اس کی نوعی حیثیت نہیں بدلی۔۔۔ پھر اس نوع کے لیے ان مختلف صورتوں میں جنہیں اس کی ذات متعالیہ چاہتی ہے۔ وہ ظہور فرماتا ہے۔ چنانچہ نوع کے لیے افراد میں ان کے وزن اور قدر کے مطابق صورتوں کا اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اگر نوع میں شکل، رنگ مقدار کے اعتبار سے نوعی خصوصیات کے زوال کے بغیر تبدیلیوں کی استعداد نہ ہوتی تو وہ ان تغیرات کو قبول نہ کرتی اور اس کا وجود ایک ہی صورت کے ساتھ ہوتا۔“

صفات جسم کا اختلاف:

بعض اجسام ایک شکل اور ایک رنگ رکھتے ہیں: بعض دوسرا رنگ اور دوسری شکل۔ شیخ کے نزدیک اس کے دو سبب ہیں۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے اختلاف کی وجہ خود جسم ہیں۔ یعنی ان کے رنگ اور شکل کے مختلف ہونے کی وجہ احساس اور ادراک کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ چونکہ ایک جسم ایک خاص رنگ اور ایک خاص شکل رکھتا ہے اور دوسرا دوسرا رنگ اور دوسری خاص شکل، اس لیے ہر ادراک اور احساس رکھنے والا مجبور ہے کہ اسی رنگ اور اسی شکل کا ادراک اور احساس کرے۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے مختلف ہونے کی وجہ ادراک اور احساس کا اختلاف ہے۔ خود جسم کو اس اختلاف میں کوئی دخل نہیں۔ ایک احساس کے تحت، ایک رنگ اور شکل کا ادراک ہوتا ہے، اور دوسرے احساس کے تحت، دوسرے رنگ اور دوسری شکل کا۔ ان دونوں صفتوں کے علاوہ تمام بقیہ صفتیں احساس اور ادراک کے تابع ہیں، انہیں اجسام کی اپنی خصوصیتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ خفت اور ثقل، لطافت اور کثافت، کدورت اور صفائی، نرمی اور سختی وغیرہ سب کی سب احساس کرنے والوں کے حواس کے اختلاف پر موقوف ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی جسم ایک شخص کے لیے لطیف ہو اور وہی جسم کسی دوسرے کے لیے کثیف۔ ایک چیز ایک شخص کے لیے حار ہو اور دوسرے کے لیے بارد۔ شیخ اکبر اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں: (۱۰۳)

”رنگ، شکل، خفت، ثقل، لطافت، کثافت، کدورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے ان جیسے عوارض جسم کے اسباب مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں۔ کچھ رنگین اجسام سے قائم ہوتے ہیں اور کچھ رنگین اجسام سے قائم نہیں ہوتے، بلکہ دیکھنے والے کی نظر کو محسوس ہوتے ہیں جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنہیں روشنی جسم میں پیدا کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ روشنی سے ادراک ہوا کرتا ہے۔ رنگوں کی طرح شکلیں بھی دو چیزوں سے متعلق ہیں حامل شکل سے اور ادراک کرنے والے کے احساس سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارض جسم کا تعقل نہ تو خود عوارض سے ہے نہ ان کے معروضات یعنی اجسام طبعیہ سے بلکہ ان کا تعلق ادراک کرنے والی ذات سے ہے۔“

اگرچہ صورتوں کے تغیر اور اختلاف کا مدار ان صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے، جن پر حقائق ممکنہ یا اعیان ثابتہ مشتمل ہیں۔ لیکن عالم اسباب میں ان کا ظہور طبعی حیل و اسباب کے تحت ہوتا ہے۔ کائنات میں حرکت کا مستمر اور مسلسل وجود ہے۔ اس حرکت سے کائنات میں استحالے یا انقلاب و تغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کو یوں بیان کیا ہے: (۱۰۴)

”اللہ نے خلاء کو عالم سے آباد کیا تو وہ اس سے بھر گیا۔ اس میں حرکت پیدا کی تاکہ بعض بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات و تغیرات سے اس میں اختلاف صور پیدا ہو۔ عالم سے جس خلاء کو پر کیا ہے اس کا بھی استحالہ ہوا ہے۔ چنانچہ استحالہ ہمیشہ جاری رہے گا۔“
ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہا۔ بمصداق ”كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِیْ شَأْنٍ“ باری تعالیٰ کے شکون غیر محدود ہیں اور ہر شان ایک تغیر ہے اور ایک استحالہ، اگرچہ یہ استحالے اور انقلاب یکساں نہیں۔ بعض واضح ہوتے ہیں اور بعض خفی کچھ محسوس ہوتے ہیں اور کچھ قطعاً غیر محسوس۔ (۱۰۵)

ان طبعی استحالوں اور انقلابوں سے مختلف صورتیں اپنی مختلف استعدادوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

کائنات میں ترتیب اور تعاقب:

اشیائے ممکنہ کے وجود اور ظہور میں اور نہ صرف ظہور و وجود ہی میں، بلکہ وجود کے علاوہ دوسری صفتوں سے موصوف ہونے میں بھی جو ترتیب و تعاقب ہے کہ بعض اشیا بعض سے مقدم ہیں، اور بعض سے موخر اور بعض کی معاصر، اس کی وجہ ذات باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیا سے یکساں تعلق ہے۔ اس کے وجود کی ضوفاشی اور انعکاس سب کے لیے برابر ہے، بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں۔ (۱۰۶) اسی سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں: (۱۰۷)

”بدء (یعنی خلق) ایسی حالت ہے جو (خالق کے) ساتھ ہے اور یکساں قائم ہے۔ اس اعتبار سے اس میں کوئی انقطاع نہیں ہے۔ وجود کے عطا کرنے والے کے لیے ممکنات کی ترتیب کی قید نہیں۔ اس کی (سب سے) یکساں نسبت ہے۔ بدء ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، چنانچہ ممکنات میں سے ہر ایک کے لیے خلق کے اعتبار سے وہی اولیت ہے۔ ممکنات کی باہم نسبت سے تقدم و تاخر متعین ہوتا ہے نہ کہ حق سبحانہ کے اعتبار سے۔“

یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کے علم میں ہے کہ کونسی چیز کس وقت ظاہر ہوگی۔ لیکن خود یہ علم اس تعاقب اور ترتیب کی علت نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ گذر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقع کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے اس وقت سے پہلے موجود ہو سکے جس وقت اس کا موجود ہونا باری تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کیونکہ اس سے پہلے اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وقت مقررہ سے پہلے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے قبل ازیں کہ اس میں وجود کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہو جائے، اسی مسئلے کو بیان کرتے ہیں (۱۰۸)

”بلکہ حق سبحانہ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لیے گزشتہ کل کی قید ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ انہیں آج پیدا کر دے، یا آئندہ کل اس لیے کہ زمانے کا تعین خلق کا تہہ ہے۔ قدروں کا مطالبہ مخلوقات کا ذاتی ہے، جن کے وجود کے لیے زمانے کی قید ہے، انہیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لیے کسی خاص حالت کی قید تھی، انہیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جن کے وجود کے لیے کسی خاص صفت کی قید تھی، انہیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا۔“

ممکنات میں خود ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کا ہونا جن کی وجہ سے ان میں تعاقب و ترتیب پیدا ہو، ضروری ہے اور اس کی وجہ بھی ذات باری نہیں، بلکہ خود ممکنات ہیں۔ یہ گذر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدودیت اور عدم انتہا کے ساتھ دفعۃً موجود ہو جانا محال ہے۔ دفعۃً وجود اور ظہور محدود اور متناہی ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے موجود ہو جانے کے بعد یہ حکم ضروری ہے کہ یہ ایسے کل ممکنات ہیں جو موجود ہو سکتے تھے اور اب کوئی ممکن وقوع پذیر نہیں ہو گا بلکہ اب کوئی ممکن رہا ہی نہیں یعنی اس کے وجود کی انتہا ہو گئی۔ غیر محدود ہوتے ہوئے محدودیت صریح تناقض ہے، جو محال ہے۔ ذات باری اپنی ایجاد اور تکوین سے اسے ممکن نہیں بنا سکتی۔ لہذا وجوداً ممکنات کا تعاقب اور ان کی ترتیب خود ان کی غیر محدودیت کا اقتضاء ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں (۱۰۹)

”اللہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہے تو یہ لازم نہیں کہ اس سے عالم کا فوری صدور ہو، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں اور جو غیر متناہی ہیں وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آ سکتی ہیں (یعنی بلا ترتیب موجود ہو جانا) بالذات محال ہے اور جو شے بالذات محال ہو اس میں اس وجہ سے کہ کل کو وجود میں لے آنے سے فاعل قاصر ہے، ترتیب دینا فاعل کی صفت نہیں کیونکہ اسکے لیے کل ہے ہی نہیں۔ یہ تو بالذات محال ہے اور حقیقتوں میں تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔ ممکنات میں جو ترتیب ہے، وہ خود ممکن کی ذات کی عطا کی ہوئی ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات نے وجود عطا کیا ہے اور یہ یہی ہے کہ ممکن کی ذات کا نور تجلی پر واقع ہونا کہ وہ اپنے آپ کو دیکھ لے اور ان چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے، اس کا نام وجود ہے۔“

کائنات کا حدوث اور قدم:

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبہ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے۔ یہ ایسا مرتبہ ہے جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذات باری کے مرتبہ وجود میں بھی عالم موجود نہیں۔ لہذا عالم اس کے مرتبہ وجود سے بھی متعلق نہیں۔ عالم کا تعلق اس کے مرتبہ اسماء و صفات سے ہے اور اسماء و صفات باری تعالیٰ کی ذات موجودہ کے اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ چونکہ اعتبارات اور نسبتیں مرتبے میں وجود باری سے موخر ہیں، اس لیے عالم بھی مرتبے کے اعتبار سے وجود باری سے موخر ہے۔ فرمایا: (۱۱۰)

”اگر عالم کے وجود میں حق تعالیٰ کی ذات کو دخل ہو تا نہ کہ نسبتوں کو، تو عالم وجوداً حق تعالیٰ کے برابر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ نسبتیں اللہ کا زلی حکم ہیں، جو چاہتی ہیں کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے موخر ہو، لہذا عالم کو حادث کہنا صحیح ہے۔“

چونکہ عالم کا تعلق ذات باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے۔ (۱۱۱) لہذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے۔ دوسرے لفظوں میں: (۱۱۲)

”بدء (ابتداء آفرینش) کے معنی ہیں خود ذات موجد کے تقاضے سے ممکنات کے وجود کا پے بہ پے افتتاح بلا زمانے کا پابند کیے ہوئے کیونکہ زمانہ خود جسمانی ممکنات میں سے ہے۔ چنانچہ ہر شے غیر معقول ہے بجز اس کے کہ ممکن واجب کی ذات کے ساتھ مربوط ہو۔“

لہذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے، عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا خود باری تعالیٰ، نہ عالم کی کوئی زمانی ابتداء، نہ باری تعالیٰ کی، نہ ذات باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے، ذات اور عالم دونوں اول ہیں۔ ایک کا اول ہونا بعینہ دوسرے کا اول ہونا ہے۔ کہتے ہیں: (۱۱۳)

”ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حدود و قیود سے برتر، لہذا جو شے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس برتری میں اس کے تابع ہے۔ حق کا اول ہونا اس مقید کا اول ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عالم کے بغیر نہیں۔ (صرف) اس کی طرف اولیت کی نسبت اور (تنہا) اس کے ساتھ وصف صحیح نہیں بلکہ سب اسمائی نسبتیں اسی طرح ہیں۔“

فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف ہے، اس میں کسی قسم کا عدم نہیں۔ دوسرا ذاتا معدوم ہے اور اس پر وجود طاری ہے۔ (۱۱۴)

باری تعالیٰ کے درجات ازلا اور ابداً مستمر اور غیر متناہی ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی تجلیات کا محل اس کے یہی درجات ہیں اور تجلیات کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ ذات باری کا ہر درجہ یا تجلی عالم کا ایک درجہ ظہور ہے، اس لیے خود عالم کے درجات بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اسی کو کہتے ہیں جو مستمر اور غیر محدود ہو۔ لہذا عالم بھی ابد ازلا قدیم ہے۔ مگر عالم کی یہ قدامت کسی شخصی درجے کے اعتبار سے نہیں، بلکہ نوعی درجات کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ نوعی طور پر عالم ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ اس کی ابتدا، نہ انتہا۔ لیکن اس کا ہر تشخصی درجہ اور ہر جزئی مرتبہ حادث ہے۔ اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ مگر خود ان درجات کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ شیخ اکبر اس سلسلے میں فرماتے ہیں: (۱۱۵)

”حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انہی میں ہوتی ہے اور تجلی کی انتہا نہیں، گویا بقائے عالم کی کوئی انتہا نہیں۔۔۔ دونوں طرفوں میں یعنی نہ ازل میں نہ ابد میں، جن کا (خود) ظہور اس شے کے اعتبار سے ہے جو ان میں ہے یعنی عالم سے۔ اگر عالم زائل ہو جائے تو ازل اور ابد میں امتیاز نہ رہے، جیسا کہ واقع ہے، چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے بدء نہیں اور بدء کی اس کے اعتبار سے نفی بھی اس کے درجات میں سے ایک درجہ ہے جس کی بنا پر وہ عالم کی مشابہت سے بلند ہے۔ عالم کے درجات جو بعینہ اس کے درجات ہیں، ان کی ابد کی انتہا نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتدا ہے، بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجے میں) عالم کے ظہور کی ابتدا ہے۔“

حدوث و قدم عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے۔ اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم قدیم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا علم ازلی اور ابدی ہے۔ (۱۱۶) اور عین ذات ہے۔ اس میں نہ تدریج ہے نہ تعاقب، اور ذات باری شخصی حیثیت میں قدیم ہے۔ لہذا عالم کی مثال جو عالم کی علمی صورت ہے، شخصی طور پر قدیم ہے۔ (۱۱۷) اس سے ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد و خلق کو موجود بنانا ہے اور عالم مثال باری تعالیٰ کے مرتبہ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ کہ وجود۔

عالم برزخ اور عالم آخرت:

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالم استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے۔۔۔ نہ حیات فنا ہونے والی شے ہے، نہ عالم

ختم ہونے کی چیز، موت فنا نہیں، بلکہ حیات کے ایک نئے استحالے اور تغیر کی ابتدا ہے۔ عالم آخرت موجودہ عالم کا انقطاع نہیں، بلکہ عالم کے جدید تغیر اور استحالے کا افتتاح ہے۔ اس افتتاح کے بعد بھی استحالات کا سلسلہ برابر جاری اور قائم رہتا ہے۔ ”جن اہل اللہ کو اللہ نے باطن میں عیاں مشاہدہ کرا دیا ہے، انہیں دنیا کے آخرت میں استحالے کا اور پھر آخرت کے یکے بعد دیگرے استحالات کا علم ہے۔ (یہ اس طرح کا استحالہ ہے) جس طرح عالم کا دنیا میں استحالہ ہوا۔“ (۱۱۸)

حیات دنیوی، حیات برزخی اور حیات اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنات کے لحاظ سے ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو پھر آخرت اور اس عالم میں کوئی امتیاز نہیں اور نہ عالم برزخ کی کوئی ضرورت۔ وضاحت فرماتے ہیں: (۱۱۹)

”اور اگر ہم نہ ہوتے تو آخرت اور دنیا میں امتیاز نہ رہتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم میں سے اس نسبت میں صرف انسان اور جنات کا لحاظ کیا ہے۔ انسانوں کے لیے اپنے اسم ظاہر کی بنا پر ظہور قرار دیا۔ اور اسم باطن کی بنا پر جنات کے لیے اخفا مقرر کیا۔ ان کے باہر دوسری سب چیزیں ان کی (تابع) اور مستخر ہیں۔“

سب سے پہلے ہمارا ظہور اسی زندگی کے ساتھ اس عالم میں ہوا ہے، لہذا اس عالم کو ”دار دنیا اور دار اولیٰ“ کہا جاتا ہے اور اس زندگی کو حیات دنیوی۔ اس زندگی اور بعد الحشر زندگی کی درمیانی مدت برزخی یعنی درمیانی اور وسطی زندگی ہے جس کا مقام عالم برزخ ہے، برزخی زندگی سے ان صورتوں میں بدل جانا جن میں حشر و نشر ہوگا، اخروی زندگی ہے، اور عالم آخرت اس زندگی کا مقام ہے کیونکہ موجودہ زندگی کے اعتبار سے وہ دوسرا عالم اور دوسری زندگی ہے۔ (۱۲۰)

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف و اضمحلال نہیں، وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور تخیلی ہیں، عالم آخرت میں محسوس اور واقعی ہو جائیں گی۔ لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔

اخروی زندگی کے لیے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشوونما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لیے جو طاقت اور تحمل درکار ہے وہ حاصل ہو جائے۔ چنانچہ عالم برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے۔ عالم برزخ کی تشریح اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۱۲۱)

”انسان دنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانہ پیری ماہ ولادت ہے، اور اسے دنیا اپنے بطن سے برزخ میں پہنچا دیتی ہے۔ یہ آخرت کی منزلوں میں سے سب سے پہلی منزل ہے۔ اس میں انسان روز حشر تک اسی طرح تربیت پاتا ہے جیسے بچہ۔ یہ (وقفہ) چالیس سال کے برابر ہے یعنی اس زمانے کے برابر جس میں رسولوں کی بعثت ہوتی ہے، جو امور الہی کے علم میں سب عالم سے زیادہ کامل ہیں۔ چنانچہ دار کرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں، جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسی ہو جاتا ہے۔“

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیال ہیں۔ اس لیے حیات دنیوی ہو یا برزخی یا اخروی، ان سب کی ہستی خیالی ہے۔ تاہم ان میں باہم فرق ہے۔ اگر ان میں فرق نہ ہوتا تو ان میں اختلاف اور امتیاز کے کوئی معنی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں بغیر فرق کے تغیر اور استحالہ بھی بے معنی ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی ایک خواب ہے اور موت احساس بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقطاع کا شعور، اور یہ بیداری حقیقتہً خود بھی خواب ہی ہے، جہاں سے برزخی حیات کا دوسرا خواب شروع ہوتا ہے جو حشر کی بیداری پر ختم ہوتا ہے، چونکہ اسی طرح کی خواب آسا تبدیلیاں یکے بعد دیگرے مسلسل ہوتی رہتی ہیں اور ان خوابوں میں سے کسی خواب پر بھی خواب کا گمان نہیں ہوتا۔ گویا یہ مسلسل زندگی اور اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ واقعہ بھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۱۲۲)

وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے۔ جب اخروی زندگی میں مبعوث ہوں گے تو مبعوث شخص کہے گا: ”ہمیں ہمارے خواب سے کس نے اٹھایا؟“ بعد الموت کے وقفے میں اس کی ہستی ایسی ہوگی، جیسے سوتے میں سونے والے کی، باوجودیکہ صاحب شریعت نے اس کا نام بیداری رکھا ہے، اسی طرح جس حالت میں تم ہو گے اس سے منتقل ہونا گزیر ہے۔“

زمان اور ازل:

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں ایک تو یہی عام مفہوم جس کی آفتاب کے طلوع و غروب سے حد بندی ہوتی ہے اور دن، رات، ماہ و سال اس کے اجزا ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے زمانے کا استخراج فلک الافلاک یا دوسرے افلاک یا دوسرے متمیزات کی حرکت سے ہوتا ہے اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں، (۱۲۳) بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے: (۱۲۴)

”زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں۔ مگر زمانہ وہی شے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں، افلاک اور دوسری متمیز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے، جب ان سے متعلق لفظ ”کب“ سے سوال ہو۔“

چونکہ ہر موجود زمانے کا معروض ہے اور اسے دوسرے موجودات کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی زمانی نسبت، تقدم، تاخر اور معیت حاصل ہے۔ اگر زمانہ خود کوئی حقیقی وجود رکھتا تو خود اس کے لیے بھی دوسرے موجودات کے اعتبار سے ان نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت حاصل ہوتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خود زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ درکار ہوتا و علیٰ ہذا القیاس۔ (۱۲۵)

جس طرح بعض اشیاء دوسری اشیاء سے زمانا موخر ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ سے بھی موخر ہیں، اور باری تعالیٰ ان سے زمانا مقدم ہے۔ گویا عالم کے ساتھ باری تعالیٰ بھی زمانی نسبت سے موصوف ہے۔ لیکن اس کا یہ موصوف ہونا اس کی ذات کا اعتبار نہیں کیونکہ زمانے کا استنباط جسمانی ممکنات سے ہوتا ہے اور وہ ذات باری سے ذاتا موخر ہیں۔ اس لیے عالم کو زمانی نسبت باری تعالیٰ کے ان احکام کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، جو عالم میں جاری ہیں، اور خود باری تعالیٰ عالم کے احکام کی بنا پر اس نسبت سے موصوف ہوتا ہے۔ (۱۲۶)

”رب مربوب کے لیے زمانہ ہے اور مربوب رب کے لیے کیونکہ ہر ایک کے لیے جو حکم بھی ثابت ہوتا ہے، وہ دوسرے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر ایک کے لیے کہا جاتا ہے کہ ”اس کے مثل کوئی شے نہیں“، کوئی بھی ایک دوسرے کے لیے زمانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ باہم نسبت ختم ہو گئی۔ مگر ہر ایک کے لیے یہ صورت اس کی ذات کے اعتبار سے ہے، نہ کہ احکام کے اعتبار سے۔ جب احکام کا لحاظ کیا جائے جو حق کے عالم کے ساتھ اور عالم کے حق کے ساتھ وابستہ ہیں، تو یہ صحیح ہے کہ ہر ایک کے احکام دوسرے کے لیے زمانہ ہو جائیں گے۔“

اس وہمی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذات باری کے لیے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بعدیت کیونکہ جن چیزوں پر یہ اعتبارات موقوف ہیں، وہ مخلوق ہیں اور باری تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ دونوں میں حقیقی امتیاز یہ ہے کہ ایک وجود صرف ہے اور ہمیشہ سے بہت، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے۔ ان دونوں وجودوں میں ایک وہمی امتداد اور وہمی خلاء یا فصل حائل ہے۔ (۱۲۷)

ممکنات کے لیے زمانے کی جو حیثیت ہے، وہی باری تعالیٰ کے لیے ازل کی ہے۔ جس طرح زمانہ عینی وجود نہیں رکھتا۔ اسی طرح سے ازل کا کوئی عینی وجود نہیں ہے۔ (۱۲۸) باری تعالیٰ کو ازل کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم یا اول نہیں اور یہ سلبی اور عدمی مفہوم ہے، اور محض وہمی۔ (۱۲۹) خود ازل کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازل کہا جاسکتا، نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا، اور نہ ان کا کوئی متعین مفہوم ہو سکتا تھا۔

شان اور فعل:

زمانے کے دوسرے مفہوم کو آفتاب کے طلوع و غروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں، اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے ”یومِ شان“ کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے۔ (۱۳۰)

”کیام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانہ فرد ہے اور ہر روز وہ ایک شان میں ہے، اس سے متعلق ہے۔ زمانہ فرد کا نام یوم اس لیے رکھا گیا کہ اسی میں شان کا حدوث ہوتا ہے۔ یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے۔“

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہ خلق اور تکوین ہے۔ اسی لیے کہتے ہیں: (۱۳۱)
”کل یوم ہو فی شان“ میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر منقسم زمان فرد اس کی ایجاد ہے۔“

یہ یوم جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، فعل اور تاثیر ہے۔ فعل اور تاثیر آتی اور دفعی ہیں، ان میں کوئی امتداد نہیں۔ گویا یہ ایک آن ہے جو لمح بھر (پلک جھپکنے) سے بھی کم ہے۔ مگر جہاں تک اس کی صورت یا اثر کا تعلق

ہے، دنیا کے عام دنوں کے پیمانوں سے اس کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اور تاثیر کا ظہور ممکنات کی اثر پذیری کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے ورنہ فی نفسہ اس میں نہ صغر ہے نہ کبر۔ اس کو صغیر اور کبیر یا آنی کہنا اسی عام شمسی دن کے لحاظ سے ہے۔ (۱۳۲)

”ایام کی مقداریں اگرچہ مختلف ہیں اور ان کا شمار کنندہ شمسی دن ہے، تاہم اللہ کا امران میں نظر کی جھپک جیسا ہے۔ یہ تمثیل افہام و تفہیم کے لیے ہے۔ بلکہ وہ تو اس مقدار سے بھی بہت کم ہے اس کی مقدار وہی زمانہ فرد ہے جو یوم شان ہے۔“

مکان و حیز:

شیخ کے نزدیک مکان سے مراد ایسی شے ہے جس پر کوئی جسم ٹھہرا ہو اور قائم ہو یا گذرتے ہوئے اسے قطع کر رہا ہو۔ مکان کا یہی مفہوم ہے جس میں لوگ عام طور سے لفظ مکان بولتے ہیں یعنی ”جگہ“، ایسا پھیلاؤ یا امتداد جو کسی جسم کو گھیرے ہو اور وہ جسم اس میں پوری طرح سما یا ہوا ہو۔ شیخ اسے حیز کہتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک مکان اور حیز دونوں نسبتی اور اضافی ہیں، ان کا کوئی عینی وجود نہیں۔ اجسام متمکنہ یا متمیزہ کو کسی دوسرے جسم سے حرکت یا سکون کی بنا پر جو خاص تعلق ہوتا ہے، اس کی یہ تعبیریں ہیں۔ اس تعلق سے قطع نظر ان دونوں کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: (۱۳۳)

”زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمان وہی شے ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ حیز اور زمان کا بھی عینی وجود نہیں، وجود متحرک و ساکن اشیا کا ہے مکان وہ شے ہے جس پر اجسام ٹھہرے ہوئے ہیں، وہ شے نہیں ہے جس میں اجسام سمائے ہوئے ہیں، تو وہ حیز ہے نہ کہ مکان۔ چنانچہ مکان بھی اضافی شے ہے جو ایسے موجود عینی سے متعلق ہے۔ جس پر جسم ٹھیرا ہوتا ہے۔ یا اس کو اس پر سے نہ کہ اس میں سے گذر کر قطع کرتا ہے۔“

حرکت و سکون:

حرکت و سکون بھی شیخ کے نزدیک نسبتی اور اضافی امور ہیں۔ واقع میں کسی ایسی ذات کا وجود نہیں، جسے حرکت یا سکون کہا جاسکے۔ بلکہ یہ متمیز اور مکانی اجسام کے عوارض ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کی ہے: (۱۳۴)

حرکت اور سکون کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ ایسے طبعی اور متمیز اجسام کی اضافتیں ہیں، جو مکان رکھتے ہوں اور اگر ابھی تک مرتبہ امکان میں ہے تو ان میں مکان میں ہونے کی صلاحیت ہو۔

للعقل لب ولا لباب احلام	وللنہی فی وجود الکون احکام
تمضی اللیالی مع الانفاس فی عمہ	للخوض فیہ و ایام و اعوام
وما لنامہ من علم و معرفۃ	الا القصور و اقدام و ایہام
العلم باللہ نفی العلم عنک بہ	فکل ما نحن فیہ اوہام (۱۳۵)

حواشی

- ۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۶:۳۔
- ۲۔ ایضاً، ۱۸۱:۱، نیز ۶۵:۲۔
- ۳۔ فتوحات مکیہ، ۱۰۸:۱۔
- ۴۔ فتوحات مکیہ، ۵۳:۳، نیز ۱۹۶:۳۔
- ۵۔ ایضاً، ۲۱۱:۲۔
- ۶۔ فتوحات مکیہ، ۹۹:۳۔
- ۷۔ ایضاً، ۵۳:۳۔
- ۸۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱، ۱۸۲:۱۔
- ۹۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱، ۱۸۲:۱۔
- ۱۰۔ کتب الاجوبۃ عن المسائل المنصوریہ، سوال ۶۵۔
- ۱۱۔ رسالہ مراتب الوجود۔
- ۱۲۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
- ۱۳۔ کتاب المنصوص، نص اول۔
- ۱۴۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
- ۱۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۳۲:۱۔
- ۱۶۔ فتوحات مکیہ، ۱۹۶:۳۔
- ۱۷۔ تذکرۃ الغوامس و عقیدۃ اہل الاختصاص، ۲۶:۲۵۔
- ۱۸۔ فتوحات مکیہ، ۷۸:۳۔
- ۱۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۰:۳۔
- ۲۰۔ ایضاً، ۳۲۵:۳۔
- ۲۱۔ ایضاً، ۱۱:۳۔
- ۲۲۔ ایضاً، ۱۹۳:۳۔
- ۲۳۔ کتاب المنصوص، نص اول۔
- ۲۴۔ ایضاً، ۳۳۸:۲، ۳۳۹:۳۔
- ۲۵۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدیریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔
- ۲۶۔ ایضاً، ۲۷۹:۲، ۲۸۰:۲۔
- ۲۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۵۳:۲۔
- ۲۸۔ ایضاً، ۶۳:۲۔
- ۲۹۔ فتوحات مکیہ، ۳۲۵:۳۔
- ۳۰۔ ایضاً، ۳۱:۲۔
- ۳۱۔ فتوحات مکیہ، ۳۱:۲۔
- ۳۲۔ ایضاً، ۳۶۵:۲۔
- ۳۳۔ ایضاً، ۲۴۸:۲۔
- ۳۴۔ ایضاً، ۱۸۱:۱، ۱۸۲:۱۔
- ۳۵۔ فصوص الحکم، فص الکلمۃ الالیاسیۃ فی الحکمۃ الالیاسیۃ۔
- ۳۶۔ ایضاً، ۵۶:۲۔
- ۳۷۔ فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیۃ فی حکمۃ شعبیۃ۔
- ۳۸۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱، ۱۸۲:۱۔
- ۳۹۔ فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیۃ فی حکمۃ شعبیۃ۔
- ۴۰۔ کتاب الاجوبۃ، سوال ۶۲۔
- ۴۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۱۶:۲۔
- ۴۲۔ ایضاً، ۵۵:۲۔
- ۴۳۔ فتوحات مکیہ، ۶۰:۲، ۱۵۱:۱۔
- ۴۴۔ ایضاً، ۱۹۳:۲۔
- ۴۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۱:۳۔
- ۴۶۔ فتوحات مکیہ، ۱۶:۳۔
- ۴۷۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدیریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔
- ۴۸۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۔
- ۴۹۔ ایضاً، ۱۰۰:۱، ۱۳۲:۱۔
- ۵۰۔ ایضاً، ۳۱۰:۲۔
- ۵۱۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۔
- ۵۲۔ الکبریۃ الاحمر، ۳۶۳:۳، ۳۶۰:۳۔
- ۵۳۔ ایضاً۔
- ۵۴۔ ایضاً، ۳۶۵:۲۔
- ۵۵۔ فتوحات مکیہ، ۶۳:۲۔
- ۵۶۔ فتوحات مکیہ، ۳۲۵:۳۔
- ۵۷۔ فتوحات مکیہ، ۳۱:۲۔
- ۵۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۵۹۔ ایضاً، ۶۳:۲۔
- ۶۰۔ کتاب المنصوص، دوم و رسالۃ الحجب، ۱۰۳:۱، ۱۰۴:۱۔
- ۶۱۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۔
- ۶۲۔ ایضاً، ۳۱۳:۲۔
- ۶۳۔ ایضاً، ۳۱۳:۱۔
- ۶۴۔ ایضاً، ۳۱۸:۳۔
- ۶۵۔ فتوحات مکیہ، ۵۳:۳، ۵۹:۳، ۵۰:۳، ۴:۳۔
- ۶۶۔ ایضاً، ۶۲۸:۲، نیز الکبریۃ الاحمر مختصر الفتوحات للشعرانی، باب ۱۹۔
- ۶۷۔ فتوحات مکیہ، ۱۳۱:۱۔
- ۶۸۔ رسالہ مراتب الوجود۔
- ۶۹۔ کتاب الاجوبۃ، سوال ۵۸۔
- ۷۰۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
- ۷۱۔ کتاب الاجوبۃ، سوال ۵۸۔
- ۷۲۔ فصوص الحکم، فص الکلمۃ الالیاسیۃ فی الحکمۃ الالیاسیۃ۔
- ۷۳۔ ایضاً، ۵۶:۲۔
- ۷۴۔ فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیۃ فی حکمۃ شعبیۃ۔
- ۷۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱، ۱۸۲:۱۔
- ۷۶۔ فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیۃ فی حکمۃ شعبیۃ۔
- ۷۷۔ کتاب الاجوبۃ، سوال ۶۲۔
- ۷۸۔ فتوحات مکیہ، ۱۱۶:۲۔
- ۷۹۔ ایضاً، ۵۵:۲۔
- ۸۰۔ فتوحات مکیہ، ۶۰:۲، ۱۵۱:۱۔
- ۸۱۔ ایضاً، ۱۹۳:۲۔
- ۸۲۔ فتوحات مکیہ، ۱۱:۳۔
- ۸۳۔ فتوحات مکیہ، ۱۶:۳۔
- ۸۴۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدیریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔
- ۸۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۔
- ۸۶۔ ایضاً، ۱۰۰:۱، ۱۳۲:۱۔
- ۸۷۔ ایضاً، ۳۱۰:۲۔
- ۸۸۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۔
- ۸۹۔ الکبریۃ الاحمر، ۳۶۳:۳، ۳۶۰:۳۔
- ۹۰۔ ایضاً۔
- ۹۱۔ ایضاً، ۳۶۵:۲۔

۶۵	فتوحات مکیہ، ۳۱۱:۲	۶۶	ایضاً، ۱۱۲:۲
۶۷	ایضاً، ۳۹۹:۲ - ۳۰۰	۶۸	کتاب الاجوبہ، سوال ۵۸
۶۹	فتوحات مکیہ، ۳۹۵:۲ - ۳۲۲	۷۰	فتوحات مکیہ، ۱۳۲:۱، نیز ۳۳۲:۲
۷۱	ایضاً، ۳۳۰:۲ - ۳۳۱	۷۲	ایضاً، ۳۳۲:۲
۷۳	فتوحات مکیہ، ۳۳۲:۲	۷۴	ایضاً
۷۵	ایضاً	۷۶	فتوحات مکیہ، ۳۳۲:۲
۷۷	فتوحات مکیہ، ۲۵۴:۲	۷۸	ایضاً
۷۹	ایضاً	۸۰	فتوحات مکیہ، ۳۵۴:۲
۸۱	فتوحات مکیہ، ۱۵۱:۲	۸۲	ایضاً، ۶۲:۲
۸۳	ایضاً، ۳۰۱:۲	۸۴	کتاب التجلیات، ۱۵
۸۵	فتوحات مکیہ، ۳۲۴:۳	۸۶	ایضاً
۸۷	ایضاً، ۳۵۷:۲	۸۸	فتوحات مکیہ، ۳۲۴:۳
۸۹	رسالہ شق الجیب، ۶۶	۹۰	فتوحات مکیہ، ۲۸۵:۲
۹۱	ایضاً، ۳۵۱	۹۲	ایضاً، ۳۵:۲
۹۳	القول النقیس، ۶	۹۴	فتوحات مکیہ، ۱۵۱:۲
۹۵	فتوحات مکیہ، ۳۵۸:۲	۹۶	ایضاً، ۱۶۰:۲
۹۷	ایضاً	۹۸	ایضاً، ۵۶۴:۳
۹۹	ایضاً، ۱۵۱:۲	۱۰۰	فتوحات مکیہ، ۱۵۱:۲
۱۰۱	ایضاً، ۳۵۹:۲	۱۰۲	ایضاً
۱۰۳	فتوحات مکیہ، ۲۵۴:۳	۱۰۴	فتوحات مکیہ، ۲۵۴:۳
۱۰۵	ایضاً	۱۰۶	ایضاً، ۲۸۰:۲
۱۰۷	ایضاً، ۵۵:۲	۱۰۸	فتوحات مکیہ، ۶۰:۲
۱۰۹	ایضاً، ۳۲۵:۴	۱۱۰	فتوحات مکیہ، ۳۲۵:۴
۱۱۱	ایضاً، ۳۵۶:۲ - ۳۵۸	۱۱۲	ایضاً، ۵۵:۲
۱۱۳	فتوحات مکیہ، ۵۵:۲	۱۱۴	ایضاً، ۱۰۰، ۹۹:۱
۱۱۵	ایضاً، ۱۷۸:۳	۱۱۶	فتوحات مکیہ، ۱۰۰:۱
۱۱۷	ایضاً، ۱۳۲:۱	۱۱۸	ایضاً، ۲۵۴:۳
۱۱۹	ایضاً	۱۲۰	ایضاً، ۲۵۴:۱
۱۲۱	فتوحات مکیہ، ۲۸۲:۴	۱۲۲	ایضاً، ۳۱۳:۲
۱۲۳	فتوحات مکیہ، ۵۳۶:۳	۱۲۴	ایضاً، ۳۵۸:۲
۱۲۵	ایضاً، ۳۲۵:۱	۱۲۶	ایضاً، ۵۴۷:۳
۱۲۷	فتوحات مکیہ، ۱۰۰، ۹۹:۱	۱۲۸	ایضاً، ۴:۲، نیز ۳۲۴:۱
۱۲۹	رسالہ الحرم، ۲۰۷	۱۳۰	فتوحات مکیہ، ۳۲۵:۱
۱۳۱	ایضاً، ۳۲۵:۴	۱۳۲	فتوحات مکیہ، ۲۳۵:۱، نیز ۸۲:۲
۱۳۳	ایضاً، ۳۵۸:۲	۱۳۴	ایضاً، ۳۵۷:۲
۱۳۵	فتوحات مکیہ، ۳۱۱:۳		



شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

ابن عربی (ف ۶۳۸/۱۲۴۰) کے نظریہ وحدۃ الوجود پر زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ اس کی مخالفت متکلمین اور صوفیہ، دونوں ہی جانب سے ہونے لگی۔ متکلمین کی جماعت سے جن شخصیتوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی ان میں عظیم سلفی اسکالر علامہ ابن تیمیہ (ف ۷۲۸ھ) اور مشہور اشعری عالم سعد الدین تفتازانی (ف ۷۹۳ھ) قابل ذکر ہیں۔ صوفیہ کی جماعت میں خراسان کے مشہور صوفی شیخ علاء الدولہ سمنانی (ف ۷۳۶ھ/۱۳۳۶ء) اور ہندوستان کے سلسلہ نقشبندیہ کے مشہور صوفی اور مصلح بزرگ شیخ احمد سرہندی (ف ۱۰۳۳ھ/۱۶۲۳ء) نمایاں ہیں۔

شیخ سمنانی کی کتاب ”العروہ لابل الخلوۃ“ نہ تو شائع ہوئی اور نہ ہی اس پر کسی نے کام کیا، تاہم ابن عربی کی فصوص الحکم کے مشہور شارح عبدالرزاق کاشی کے خط کے جواب میں شیخ سمنانی نے جو خط لکھا اور جس کا حوالہ جابی نے اپنی کتاب ”نجات الانس“ میں دیا ہے اس سے وحدت الوجود کے نظریہ کے خلاف دو اہم نکات سامنے آتے ہیں ایک یہ کہ ”اگر اللہ تعالیٰ کا وجود اور عالم کا وجود ایک ہی ہے تو ہر بری اور غلیظ شے بعینہ اللہ قرار پائے گی۔“ ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں: ”عظیم ہے وہ ہستی جو کائنات میں ہر شے کو وجود بخشی ہے اور خود ان کا وجود بھی ہے۔“ ان الفاظ پر شیخ سمنانی نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اگر آپ کسی کو یہ کہتے ہوئے سنیں کہ زید کے فضلات بعینہ زید ہیں، تو یقیناً آپ بے حد غصہ ہوں گے اور اس شخص کو ہرگز معاف نہیں کریں گے۔ اسی طرح کے الفاظ اگر اللہ تعالیٰ کے تعلق سے بولے جائیں تو آپ کا کیا حال ہوگا۔“ (۱)

شیخ سمنانی کا دوسرا نکتہ یہ ہے کہ طریق تصوف کے ابتدائی مرحلہ میں صوفیہ کرام کے لئے خدا کے وجود کو بعینہ کائنات کا وجود قرار دینا کوئی نئی بات نہیں ہے۔ لیکن تصوف کے آخری مرحلہ میں صوفیہ اس مقام سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اور عالم اور اللہ تعالیٰ کے وجود کو ایک قرار نہیں دیتے۔ اس مقام پر وہ اللہ کی مطلق تنزیہ کی تصدیق کرتے ہیں اور اپنے تعلق سے سوائے کسی کے اور کچھ نہیں کہتے کہ وہ محض اللہ کے بندے اور غلام ہیں۔ شیخ سمنانی نے خود اپنے بارے میں کہا ہے کہ اپنے سلوک کی ابتداء میں انہوں نے خدا کے ساتھ متحد ہونے کا دعویٰ کیا اور

عالم اور اللہ کو ایک وجود قرار دیا۔ لیکن سلوک کے آخری مرحلے تک پہنچتے ہی انہوں نے محسوس کیا کہ یہ خیال صحیح نہیں تھا۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے بالکلیہ منزہ اور ماوراء ہے۔ کاشی کے نام ان کے دوسرے خط میں جو پہلے مختصر خط کی تائید و وضاحت ہے یہ بات اور زیادہ کھل کر آتی ہے۔ ہم اس خط کا ضروری حصہ یہاں نقل کرتے ہیں۔ شیخ نے لکھا ہے:

”جب میں نے خط کو دوبارہ پڑھا اور کیشی کی رباعی تک پہنچا (جو اس خط میں مذکور ہے) تو میں نے محسوس کیا کہ اس مقام پر جو بات اس پر منکشف ہوئی سے اس کو بے حد خوشی ہوئی وہ وہی بات ہے جو مجھ پر بھی پہلے ظاہر ہوئی تھی۔ ابتداء سلوک میں میں بھی اس تجربہ سے گزرا ہوں اور مجھے بھی بہت خوشی ہوئی ہے۔ لیکن میں اس مقام سے آگے جا چکا ہوں۔ میں جب مکاشفہ کے ابتدائی اور درمیانی مراحل طے کر چکا اور آخری مرحلہ پر پہنچا تو پہلے مکاشفوں کی غلطی مجھ پر بالکل اسی طرح واضح ہوئی جیسے سورج کی روشنی۔ اس مقام پر پہنچ کر مجھے وہ یقین حاصل ہوا جو ہر شک و شبہ سے بالاتر تھا۔“

کشف کے درمیانی مرحلہ میں مجھ پر اس طرح کے خیالات وارد ہوئے۔ جن کا اظہار کیشی کی رباعی میں ہوا ہے۔ اس مرحلہ پر اللہ تعالیٰ کو میں نے اس طرح دیکھا جیسے کہ ایک دریا ہو، اس میں بے پناہ لہریں اٹھ رہی ہوں۔ ان سے کچھ کو زندگی ملے اور کچھ کو موت، دوسری طرف مخلوقات کچھ وسیع اور کچھ تنگ دائروں کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔ کچھ مخلوقات خوش تھیں، ان کی خوشی اللہ کے کرم و رحمت کا عکس تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنی مہربانی سے ان کے دائرے کو وسعت بخشی تھی اور ان کی بقا کی مدت طویل کر دی تھی۔ دوسری مخلوقات کا دائرہ تنگ تھا وہ پریشان حال تھیں۔ ان کی یہ تنگی اور پریشانی اللہ تعالیٰ کے غیظ و غضب کا عکس تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے دائرہ کو تنگ کر دیا تھا، اور ان کی بقا کی مدت کم کر دی تھی۔ زندگی عطا کرنے والے کی حیثیت سے وہ دریا کچھ دائروں (مخلوقات) کو حیات عطا کرتا اور موت دینے والے اور فنا کرنے والے کی حیثیت سے۔ وہ کچھ دوسری مخلوقات کو صفحہ ہستی سے مٹا دیتا، وہ دریائے مواج فنا بھی کرتا اور نئی مخلوقات کو جنم بھی دیتا، لیکن جب میں کشف کے آخری مرحلہ پر پہنچا تو حق الیقین کی تیز ہوا چلی جس سے ابتدائی اور درمیانی مرحلوں کے پردے چاک ہو گئے۔ حق الیقین سے عین الیقین کا غبار اڑ گیا۔

عزیز من! خالص اور بے آمیز علم جو پوری طرح حقیقت کے مطابق ہو وہ ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔ علم الیقین کشف کے ابتدائی مرحلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ عین الیقین درمیانی مرحلہ میں اور حق الیقین آخری مرحلہ میں۔ حق الیقین کی طرف ہی قرآن کی اس آیت سے اشارہ ہوتا ہے۔ ”اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو یہاں تک کہ تمہیں یقین آ جائے۔“ اس مرحلہ کے افکار ہی خالص اور بے آمیز ہوتے ہیں۔ جن پر حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ اس مرحلہ میں جو بات نکلتی ہے وہی پوری طرح سے حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔

آپ نے ذکر کیا ہے کہ طریق تصوف کی آخری منزل جس کا ”منازل السائرین“ میں ذکر ہے۔ توحید کا تجربہ ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، دراصل اس کا مصنف اٹھاسی ویں منزل پر رک گیا تھا۔ آخری سویں منزل عبودیت کی منزل ہے۔ اس منزل پر صوفی ابتدائی مرحلہ کی طرف واپس ہوتا ہے۔ درمیان میں وہ ولدیت کے

تمام مقامات سے گذرتا ہے، جہاں وہ اللہ تعالیٰ کو مختلف صورتوں میں دیکھتا ہے۔ جنید بغدادی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا، طریقت کی آخری منزل کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ”آغاز کی طرف واپسی“۔

عزیز من! توحیدی تجربہ کے ابتدائی و درمیانی مراحل میں خاص طور پر سماع کے وقت میں میں نے اکثر و بیشتر قوال کو گانے کے لئے کچھ رباعیات دی ہیں اور ان رباعیات کی مٹھاس اور حلاوت سے بہت دیر تک محفوظ ہوتا رہا ہوں۔ ان رباعیات میں سے ایک رباعی یہ تھی۔ (۲)

این من نہ منم اگر منے ہست توئی در در برین پیرا بنے ہست توئی

در راہ غمت نہ تن بمن ماند نہ جاں در زانکہ مرا جان و تنے ہست توئی

ترجمہ: یہ میں نہیں ہوں، یہ اگر میں ہوں تو تم یہ ہو

جو بھی لباس مجھ پر ہے وہ تم ہو

تمہاری محبت میں نہ تو جسم ہی میرا رہ گیا ہے اور نہ روح

کیونکہ جو جسم یا روح میری ہے وہ تم ہو۔

اس مقام پر جہاں حلول کو کفر قرار دیا جاتا ہے اور اتحاد کو توحید کہا جاتا ہے میں نے یہ اشعار

پڑھے ہیں:

ان امن اھوی و من اھوی انا لیس فی المراء شیء غیرنا

قد سہی المئد اذا انشدہ نحن روحان حللن بدنا

اثبت الشریکۃ شرکا واضحا کل من فرق فرقا بیننا

انا لا انا دیہ ولا اذکرہ ان ذکرى و ندائی یا انا

ترجمہ: میں وہ ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں وہ میں ہے

ہمارے علاوہ آئینہ میں کوئی دوسرا نہیں ہے

شاعر سے خطا ہوئی جب اس نے کہا

ہم دو ارواح ہیں جو ایک ہی جسم میں رہتے ہیں۔

دراصل وہ کسی دوسرے کے وجود کا اثبات کرتا ہے جو ہمارے درمیان فرق پیدا کرتا ہے

میں نہ اس کو پکارتا ہوں اور نہ اس کو یاد کرتا ہوں

میری پکار اور میرا ذکر صرف یہ ہے ”یا انا“

اس کے بعد میں جب صوفی طریقہ کی انتہائی اور آخری مرحلہ تک پہنچا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ محض

دھوکا تھا۔ میں نے خود سے کہا کہ ”حق کی طرف واپسی غیر حق میں پڑے رہنے سے بہتر ہے، عزیز من تمہیں

بھی اسی راستہ کی پیروی کرنی چاہیے“۔ (۳)

شیخ احمد نے نظریہ وحدۃ الوجود کو عقلی و نقلی دونوں بنیادوں پر ہدف تنقید بنایا، شیخ سمنانی کی طرح

انہوں نے بھی واضح کیا کہ وحدت کا تجربہ صوفی کے سلوک کی محض ایک درمیانی منزل ہے، آخری منزل

نہیں۔ صوفی کو اپنا سلوک جاری رکھنا چاہیے اور اس درمیانی مرحلہ سے آگے بڑھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کی تزیہ کا ادراک کرنا چاہیے اور اپنی عبودیت کا دوبارہ اثبات کرنا چاہیے۔ شیخ احمد کے لئے یہ سب کچھ ذاتی سرگزشت تھے۔ وہ بھی ان تمام مقامات و مراحل سے گذرے تھے جن کا ذکر سمنانی نے کیا ہے۔ وہ بھی عبودیت کے آخری مرحلہ کو پہنچے تھے۔ آنے والے صفحات میں ہم ان تمام نکات پر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

شیخ احمد نے ایک اور کارنامہ انجام دیا۔

اپنے سلوک کی روشنی میں شیخ احمد نے وحدۃ الوجود کے نظریہ کی جگہ ایک دوسرا نظریہ تشکیل دیا جسے وحدۃ الشہود یا توحید شہودی کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ شیخ احمد کے نام کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس نظریہ کو ہم نے اپنی کتاب Sufism and Shariah میں اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس جگہ ہم اسے تفصیل کے ساتھ پیش کرنا چاہتے ہیں۔

شیخ احمد سرہندی اور ان کا سلوک کی سفر:

شیخ احمد مغل حکمران اکبر کی تاج پوشی کے آٹھ سال بعد جمعہ کے روز ۱۳، شوال ۹۷۱ھ مطابق ۲۶ مئی ۱۵۶۳ء کو دہلی سے شمال و مغرب کی جانب تقریباً اسی کلومیٹر دور سرہند میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ عبدالاحد (ف ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ء) اور سرہند کے مقامی اساتذہ سے حاصل کی اور قرآن حفظ کیا۔ پھر انہیں کلام اور فلسفہ کی تعلیم کے لئے سیالکوٹ میں والد ماجد کے دوست ملاکمال کے پاس اور حدیث کی تعلیم کے لئے صحیح البخاری کے شارح ملا یعقوب چرنی کے پاس بھیجا گیا۔ ملاکمال کو علوم عقلیہ میں مہارت حاصل تھی۔ ان کے شاگردوں میں مشہور عالم کلام ملا عبدالکحیم سیالکوٹی (۱۰۲۷ھ / ۱۶۵۶ء) تھے جو شیخ احمد کے ہم درس بھی تھے۔ شیخ نے تفسیر و حدیث کی کتابیں قاضی بہلول بدخشی سے پڑھیں۔ سترہ سال کی عمر میں اپنی تعلیم مکمل کر کے شیخ سرہند واپس آ گئے اور طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کی مدد کرنے لگے۔ تین سال بعد (۹۹۱ھ / ۱۵۰۳ء) میں شیخ آگرہ چلے گئے، جہاں ایک مدرسہ میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگے۔ آگرہ ہی میں ان کی ملاقات دربار اکبری کے فضلا جیسے فیضی علای (ف ۱۰۱۳ھ / ۱۶۰۵ء)، ابوالفضل (ف ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء) اور مؤرخ بدایونی (ف ۱۰۶۳ھ / ۱۶۱۵ء) سے ہوئی۔

انہیں یہ جاننے کا موقع ملا کہ اسلام کے تعلق سے دربار اکبری کے اکابر کی فکر میں کیا تبدیلیاں واقع ہو رہی ہیں، وہ محضر نامہ جو اکبر کو شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح اور نئے قوانین وضع کرنے کا اختیار دیتا تھا فیضی اور ابوالفضل کے والد ملا مبارک کی قیادت میں اکبر کو پیش کیا گیا تھا۔ ایک سال بعد اکبر کو ایک نئے مذہب ”دین الہی“ کے بانی اور سرپرست کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا۔ اس ضمن میں اسلام کی بنیادی تعلیمات مثلاً نبوت و رسالت، بعث بعد الموت اور شرعی قوانین کی جگہ مختلف مآخذ سے ماخوذ قوانین نافذ کئے جانے لگے۔ نبوت کے بارے میں سوال اٹھایا گیا اور رسالت محمدی کی خاتمیت سے انکار کر دیا گیا۔

یہ صورت حال دیکھ کر شیخ احمد بے حد بے چین ہوئے۔ اپنی پہلی کتاب ”اثبات النبوة“ میں جسے انہوں نے آگرہ ہی میں مرتب کیا تھا، لکھتے ہیں:

”میں نے دیکھا کہ لوگ نبوت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض انبیاء و رسل کی نبوت کو میں نے دیکھا کہ لوگ نبوت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض انبیاء و رسل کی نبوت کو مشکوک قرار دیتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ اس شریعت کا انکار کیا جا رہا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے تھے۔ یہ رجحان اس قدر قوی ہو گیا ہے کہ ارباب حل و عقد مذہبی علماء و فضلاء کو ایذا دیتے ہیں اور ناقابل بیان تکلیف و پریشانی سے دوچار کر رہے ہیں۔ نیز یہ سب ایذا رسانیاں محض اس وجہ سے ہو رہی ہیں کہ یہ علماء شریعت کی مخلصانہ پیروی کرتے ہیں اور انبیاء و رسل کی نبوت و رسالت پر یقین رکھتے ہیں۔“ (۵)

اس اسلام مخالف دین الہی کے ایک راہنما کے خیالات شیخ احمد نے اس طرح بیان کئے ہیں:

”نبوت دراصل ایک حکیمانہ فعل ہے، اس کا مقصد انسانوں کی فلاح و بہبود کی حفاظت اور سماجی رشتوں کو استوار کرنا، لوگوں کے درمیان اختلافات منانا اور خواہشات نفس کی اتباع سے روکنا ہے۔ مگر آخرت کی نجات سے نبوت کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس کی غایت محض عمدہ کردار، اچھے سلوک و برتاؤ اور ان بھلائیوں کو فروغ دینا ہے جن کی وضاحت فلاسفہ نے اپنی کتابوں میں کی ہے۔“

شیخ احمد نے اپنی کتاب میں نبوت کے بارے میں اس سیکولر نظریہ پر تنقید کی ہے اور نبوت کا واضح اور جامع نظریہ پیش کیا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تعلق سے شیخ احمد نے لکھا ہے: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی روشنی میں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشن علمی و عملی قوتوں اور صلاحیتوں کو ترقی دینا، صحیح عقائد اور اچھے کردار کو پروان چڑھانا اور قلب کے امراض اور روح کی کثافتوں کو دور کرنا تھا۔“ (۶)

شیخ عبدالاحد اگرہ تشریف لائے انہیں یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ ان کا بیٹا اس لادینی نظریہ کے اثر سے پوری طرح محفوظ ہے اور ہر طرح کی تشکیک سے بلند ہے۔ وہ انہیں سرہند واپس لے گئے، راستے میں تھانیمسور میں ان کی شادی ایک اعلیٰ گھرانے کی لڑکی سے کر دی۔ اپنے آبائی وطن واپس ہونے کے بعد شیخ احمد نے طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کا ہاتھ بٹانا شروع کیا۔ بقیہ اوقات تصوف کی امہات کتب کے مطالعہ میں گذارتے۔ ”کلاباذی کی ”العرف“، سہروردی کی ”عوارف المعارف“ اور ابن العربی کی ”فصوص الحکم“ پڑھ ڈالیں۔ شیخ کے والد شیخ عبدالاحد کی مذہبی علوم اور تصوف پر اچھی نظر تھی۔ شروع میں وہ سلسلہ چشتیہ کے مشہور بزرگ شیخ عبدالقدوس گنگوہی (ف ۹۹۱ھ / ۱۵۰۳ء) کے پاس بیعت کے لئے گئے۔ شیخ نے یہ کہہ کر انہیں واپس کر دیا کہ پہلے فقہ اور حدیث کی کتابوں کے مطالعہ میں وقت گذاریں، پھر بیعت کے لئے آئیں۔ چنانچہ کئی سال کتابوں کے مطالعہ اور شمالی ہند کے مختلف مقامات کی زیارت میں گزارے۔ اس کے بعد جب وہ گنگوہ گئے تو شیخ عبدالقدوس انتقال فرما چکے تھے۔ ان کی جگہ پر ان کے صاحبزادے رکن الدین نے چشتیہ سلسلہ کی قیادت سنبھال لی تھی۔ شیخ عبدالاحد نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی تاہم سلسلہ چشتیہ کے علاوہ دوسرے سلاسل میں بھی شیخ عبدالاحد نے تربیت حاصل کی۔ شیخ احمد سرہندی نے تصوف کی کتابیں اپنے والد بزرگوار سے پڑھیں اور ان کی راہنمائی میں تصوف کے مراحل طے کیے۔ اپنی کتاب ”مبدأ و معاد“ میں لکھتے ہیں:

”میں نے نسبت فردیہ اپنے والد ماجد سے حاصل کی، اور انہوں نے اس نسبت کو ایک بزرگ صوفی سے حاصل کیا تھا جو زہد و عبادت اور کرامات کے لئے مشہور تھے۔۔۔ میں نے نوافل کا اور بالخصوص فرض نمازوں کا ذوق اپنے والد ماجد سے حاصل کیا اور انہوں نے یہ ذوق ایک چشتی شیخ سے حاصل کیا تھا۔“ (۷)

شیخ عبدالاحد تصوف کی خامیوں سے پوری طرح آگاہ تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے کو بھی ان غلطیوں سے بچنے کی تلقین کی جن کا ارتکاب بالعموم صوفیہ کر رہے تھے۔ شیخ احمد نے ایک جگہ لکھا ہے: ”میں نے اپنے والد ماجد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ (امت کے) ستر فرقوں میں سے جو فرقے گمراہ ہو چکے ہیں ان کی اکثریت تصوف سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ وہ صوفیہ ہیں جنہوں نے اپنے سلوک کو مکمل نہیں کیا اور غلط راہوں پر جا پڑے اور گمراہ ہو گئے۔“ (۸) شیخ عبدالاحد وحدۃ الوجود کے نظریہ میں یقین رکھتے تھے۔ مگر وہ ابن عربی کے اندھے مقلد نہیں تھے۔ شیخ احمد لکھتے ہیں کہ والد ماجد نے کائنات کو ایک آزاد حیثیت دینے کی کوشش کی تھی جو ابن عربی کے یہاں اسے حاصل نہیں ہے۔ (۹) شیخ احمد اس وقت اس لائق نہیں تھے کہ وہ اس نکتہ پر اپنے والد ماجد کی بحث سمجھ سکیں، لیکن نظری مسائل میں اپنے والد کی آزادی فکر کا بخوبی اندازہ کر سکتے تھے اور یقیناً اس سے متاثر ہوئے ہوں گے۔

والد کے انتقال (۱۵۹۸ھ/۱۶۰۷ء) کے بعد شیخ احمد حج کے لئے جاتے وقت دہلی پہنچے۔ دہلی میں ان کی حاضری خواجہ باقی باللہ (ف ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے یہاں ہوئی جس سے ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ کی ابتداء ہوئی۔ خواجہ باقی باللہ کی ترغیب پر شیخ احمد کچھ وقت ان کے ساتھ گزارنے کو تیار ہو گئے۔ اس عرصہ میں وہ خواجہ باقی باللہ سے اتنے متاثر ہوئے کہ ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور سلسلہ نقشبندیہ سے وابستہ ہو گئے۔ پھر انہی کی رہنمائی میں فناء حقیقی کے مقام تک پہنچے۔ جسے حق الیقین یا جمع الجمع کی منزل کہا جاتا ہے۔ (۱۰) ان کا یہ روحانی سفر جاری رہا تا آنکہ فرق بعد الجمع کے مقام پر پہنچے۔ فرق بعد الجمع کا مقام خواجہ کی نظر میں انسانی کوشش کی انتہاء اور مقام تکمیل ہے۔ (۱۱) خواجہ باقی باللہ اپنے شاگرد شیخ سرہندی کی اس حیرت انگیز ترقی سے بہت متاثر ہوئے۔ ایک دوست کے نام خط میں انہوں نے لکھا:

”سرہند سے شیخ احمد نامی ایک شخص ابھی جلد ہی آیا ہے۔ وہ بہت پڑھا لکھا ہے اور غیر معمولی عملی خوبیوں اور صلاحیتوں کا مالک ہے۔ اس نے میرے پاس چند دن قیام کیا مگر اس مدت میں جو کچھ اس سے مشاہدے میں آیا ہے اس کی بنیاد پر مجھے امید ہے کہ وہ مستقبل میں ایک ایسا مشعل ثابت ہوگا جس سے پوری دنیا روشن ہوگی۔“ (۱۲)

بعد کے چار سالوں میں سرہندی نے اپنے شیخ سے دو بار ملاقاتیں کیں۔ دوسری ملاقات میں جب کہ وہ سرہند واپس ہو رہے تھے تو خواجہ باقی باللہ نے سرہندی کو اپنا خلیفہ مقرر کیا، ارشاد کی ذمہ داری سونپی اور کچھ شاگرد انہیں سپرد کئے۔ سرہندی کو ذمہ داری قبول کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس ہوئی لیکن خواجہ باقی باللہ نے سیر و سلوک میں ان کی ترقیات کا ذکر کیا اور اس ذمہ داری کے سنبھالنے کے لئے ان کی اہلیت کی تصدیق کی۔ (۱۳) تیسری اور آخری بار جب سرہندی خواجہ باقی باللہ کی وفات (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) سے کچھ پہلے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس ملاقات میں خواجہ نے خود اپنے بیٹوں کو تعلیم و تربیت کے لئے ان کے حوالے کیا۔ (۱۴)

شیخ احمد سرہندی نے تصوف کے میدان میں اپنی ترقیات کا متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ان کے سلوک کے پہلے مرحلہ کا بیان ہے:

”میں بچپن سے ہی توحید و جود میں یقین رکھتا تھا۔ میرے والد بزرگوار اس نظریہ میں یقین رکھتے تھے اور جود و جود خطوط پر روحانی وظائف کا اہتمام کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود انہیں اپنے اخفی میں مرتبہ بے کیف حاصل تھا۔ جیسا کہ مقولہ ہے کہ فقیہ کا بیٹا آدھا فقیہ ہوتا ہے، میں بھی اس نظریہ (واحدۃ الوجود) کو اچھی طرح سمجھتا تھا۔ اور اس کی دل و جان سے قدر کرتا تھا اور اس سے خوش تھا۔ لیکن بعد میں جب اللہ تعالیٰ نے مجھے خواجہ باقی باللہ کے پاس پہنچایا اور انہوں نے مجھے نقش بندی طریقہ کی تعلیم دی اور اس میدان میں میری ترقیات کو بنظر غائر مشاہدہ کیا تو مجھ پر نقش بندی طریق کے زیر اثر بہت جلد ہی توحید و جود منکشف ہو گیا۔ میں پوری طرح اس توحید میں کھو گیا اور اس توحید کے معارف اور افکار مجھ پر القاء ہونے لگے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کا شاید ہی کوئی نکتہ ایسا رہا ہو جو مجھ پر منکشف نہ ہوا ہو۔ ”تجلی ذات“ جسے صاحب ”فصوص“ نے روحانی سفر کی معراج قرار دیا ہے اور جس کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے آگے کوئی چیز نہیں سوائے ”عدم محض“ کے، میں اس تجلی سے بھی سرفراز ہوا۔ اس تجلی کے حقائق اور صداقتوں سے بھی میں واقف ہوا جن کو شیخ نے خاتم الاولیاء کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ میں اس توحیدی تجربہ میں اس قدر فنا ہو گیا تھا اور اس سے اس قدر مسحور تھا کہ اپنے خواجہ کے پاس ایک خط میں میں نے مندرجہ ذیل دو مصرعے تحریر کر کے بھیجے۔ یقیناً یہ مصرعے سکر کی پیداوار تھے۔

ترجمہ: ”افسوس یہ شریعت اندھوں کی شریعت ہے، ہمارا راستہ کفار اور مجوسیوں کا راستہ ہے۔“

کفر اور ایمان اس حسن (ازل) کے زلف و رخسار ہیں۔ ہمارے اس طریق سفر میں کفر اور ایمان دونوں ایک ہی شے ہیں۔ یہ صورت حال میرے ساتھ مہینوں اور سالوں تک باقی رہی۔ (۱۵)

اپنے روحانی سفر کے دوسرے مرحلے کا ذکر شیخ سرہندی نے ان الفاظ میں کیا ہے:

”کچھ عرصہ بعد مجھے اشیاء کی کشف کا غلبہ ایسا ہوا کہ میں نے توحید و جود کے سلسلے میں توقف کیا۔ مگر یہ توقف حسن ظن کی بنیاد پر تھا نہ کہ انکار کی بنیاد پر۔ ایک عرصہ تک اسی توقف کی حالت میں رہا۔ بالآخر نوبت انکار تک پہنچی۔ مجھے دکھایا گیا کہ توحید و جود کتر درجہ کی چیز ہے۔ اور مجھ سے کہا گیا کہ ظلیت کے مقام میں قدم رکھوں (یعنی یہ یقین کروں کہ اشیاء اللہ کا صرف ظل (سایہ) ہیں اور اس سے مختلف ہیں) توحید و جود کا انکار میرے لئے اختیاری عمل نہیں تھا۔ میں نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے نکلوں کیونکہ بہت سے عظیم صوفیہ اسی مقام

پر تھے۔ اس طرح میں جب ظلیت کے مقام پر پہنچا اور خود کو اور عالم کو نکل پایا جیسا کہ صوفیہ کا دوسرا گروہ اعتقاد رکھتا ہے، تو میں نے چاہا کہ اس مقام ظلیت سے مجھے بتایا نہ جائے کیونکہ یہ نظریہ وحدۃ الوجود کے نظریہ سے مشابہت رکھتا تھا جواب بھی میرے لئے کمال کی علامت تھا۔ لیکن ایسا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اپنی محبت اور رحمت سے مجھے اس مقام سے بھی آگے اٹھایا اور عبدیت کے مقام پر پہنچایا، (یعنی یہ تصور کہ انسان محض اللہ کا بندہ ہے اور کچھ نہیں اور یہ کہ اشیاء خدا کی مخلوق اور اس سے جدا ہیں اور خدا کائنات سے کلیتہً ماوراء ہے)۔ اس وقت مجھے اس مقام کی عظمت کا احساس ہوا اور میں اس کی بلندیوں کا قائل ہو گیا۔ اپنے پچھلے مشاہدات پر نادم ہوا۔ اللہ کی طرف رجوع کیا اور اس سے مغفرت چاہی۔ اگر میری رہنمائی اس طرح نہ ہوئی ہوتی، ایک مقام کے بعد دوسرے مقام کی عظمت سے آشنا نہ کیا گیا ہوتا تو میں توحید و جود کے مقام ہی میں بڑا رہتا کیونکہ میری نظر میں توحید و جود کے مقام سے اونچا کوئی اور مقام نہ تھا۔ اللہ ہی حقیقت کا احقاق کرتا ہے اور وہی صحیح راستہ دکھاتا ہے۔“ (۱۶)

شیخ احمد نے چالیس سال کی عمر میں ہی یہ تینوں مقامات طے کر لئے تھے۔ بعد کے بیس سال انہوں نے ایک ایسے فلسفیانہ نظریہ کی تشکیل اور دفاع میں صرف کئے جو ان کے روحانی تجربات کے مطابق ہو، اس نظریہ کو مختلف الفاظ، توحید شہودی، وحدۃ الشہود اور ظلیت سے یاد کیا گیا ہے۔ پہلی دونوں اصطلاحات اس نظریہ کے منفی پہلو اور آخری اصطلاح اس کے مثبت پہلو کی نسبت سے اختیار کی گئی ہیں۔ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ وجود الہی اور وجود کائنات کی عینیت --- جس کا مشاہدہ صوفیہ اپنے سلوک میں کرتے ہیں --- صرف ایک شہود کی حیثیت سے صحیح ہے لیکن حقیقت سے متعلق ایک نظریہ کی حیثیت سے درست نہیں ہے۔ مزید برآں اس عینیت کا مشاہدہ ایک صوفی کو اپنے سلوک کے پہلے مرحلہ میں ہوتا ہے، بعد کے مراحل میں وہ یہی دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کائنات سے بالکل مختلف ہے، اول اس معنی میں کہ کائنات کا وجود اللہ کے وجود سے علیحدہ ہے۔ دوم اس معنی میں کہ اللہ کے مقابلہ میں کائنات کا وجود دوسرے درجے کا ہے۔ اللہ کا وجود اصلی ہے بلکہ وجود اصل معنی میں اسی کا وجود ہے اور کائنات کا وجود محض ظلی ہے۔ اس لئے اس نظریہ کو ظلیت کا نام دیا گیا ہے لیکن ظلیت کا نظریہ سرہندی کا آخری نظریہ نہیں ہے۔ ایک سایہ اپنے اصل سے مختلف ہوتا ہے، لیکن چونکہ سایہ اصل کا عکس ہوتا ہے اس لئے یہ بھی ایک معنوں میں اصل سے متحد ہے۔ اس لئے اللہ کی غیریت کو ظاہر کرنے کے لئے ظلیت کی اصطلاح مناسب نہیں ہے۔ اس لئے شیخ سرہندی نے اس اصطلاح کو اپنی بعد کی تحریروں میں ترک کر دیا اور قرآن مجید کی اصطلاحات، عبدیت اور خلق کو استعمال کیا تاکہ اللہ کی مکمل تنزیہ کا تصور اچھی طرح واضح ہو جائے۔ عبدیت کی اصطلاح انسانوں کے تعلق سے استعمال کی اور خلق کی اصطلاح کائنات کے تعلق سے۔ ظلیت اور عبدیت کی اصطلاحوں کے درمیان فرق لفظی نہیں حقیقی ہے۔ آنے والے صفحات میں اس فرق کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

شیخ سرہندی کی فکر کے تین پہلو ہیں۔ ایک ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود پر عقلی اور نقلی تنقید۔ جہاں تک نقلی بنیادوں پر تنقید کا تعلق ہے تو ہم اس سے یہاں بحث نہیں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی عقلی تنقید کا موضوع ارادۃ الہی اور ارادۃ انسانی کی جبریت اور دوسرے بہت سے امور ہیں۔ مگر اس تنقید کا خاص ہدف اللہ اور کائنات کے وجود کی عینیت ہے۔

شیخ سرہندی کی فکر کا دوسرا جز، کائنات کی ظلیت اور خدا کے وجود اصلی سے اس کے صدور کا اثبات ہے۔ اگرچہ اس کام میں شیخ نے وجودی فلسفہ کی اصطلاحات ہی سے کام لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں ایک نئے نظریہ کی تشکیل میں کامیاب نظر آتے ہیں۔ مگر چونکہ جو زبان شیخ سرہندی نے استعمال کی ہے وہ ابن عربی سے مستعار ہے اور چونکہ انہوں نے اپنا نظریہ مختلف مراحل میں تشکیل دیا ہے اور چونکہ انہوں نے اس نظریہ کو پیش کرنے کے لئے غیر موزوں طریقہ یعنی خطوط کو ذریعہ بنایا۔ اس لئے ان کے افکار کو صحیح طور پر سمجھنا اور ان افکار کو ابن عربی کے افکار سے ممیز کرنا خاصا دشوار امر ہے۔ اس مضمون سے ہمارا اصل مقصد ان کے افکار کو پیش کرنا اور یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ افکار ان کے پیش رو (ابن عربی) کے افکار سے بہت مختلف ہیں۔

شیخ سرہندی کی فکر کا تیسرا پہلو تاریخی نوعیت کا ہے۔ انہوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ابو یزید، شبلی، ابوسعید ابوالخیر وغیرہ اولین صوفیہ کے بیانات بظاہر بہت سے لوگوں کے لئے وحدۃ الوجود کی پیش بینی نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ درحقیقت ان کے بیانات فلسفیانہ نہیں صوفیانہ ہیں اور وہ حقیقت کا بیان نہیں روحانی تجربات کا تذکرہ ہیں۔ ان کا صحیح فہم وجودی کے بجائے شہودی خطوط پر ہونا چاہیے۔ میرا جی چاہتا ہے کہ میں اسی پہلو پر تفصیلی سے گفتگو کروں لیکن طوالت کے خوف سے قلم کو روکنا پڑتا ہے۔

شیخ سرہندی نے نہ صرف تصوف کا ایک متبادل فلسفہ تشکیل دیا، جو بذات خود ایک بڑی کامیابی ہے، انہوں نے اس سے بھی زیادہ بڑے کارنامے انجام دیئے ہیں۔ انہوں نے صوفیانہ افکار و اعمال کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے ان چیزوں کو زبردست تنقید کا ہدف بنایا ہے جنہیں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے مطابق نہیں پاتے، یہ کام انہوں نے جس جرات سے کیا ہے اس کی مثال تصوف کی تاریخی میں نہیں ملتی۔ پھر غالباً شیخ سرہندی پہلے صوفی ہیں جنہوں نے طریقہ نبوت اور طریقہ ولایت کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ اگرچہ وہ اس میدان میں بہت زیادہ آگے نہیں جاسکے لیکن انہیں یقیناً ایک ایسے اہم کام کو شروع کرنے کا شرف حاصل ہے جسے مزید ترقی شاہ ولی اللہ (۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۲ء) نے دی اور جسے شاہ اسماعیل (۱۲۳۶ھ / ۱۸۳۰ء) نے تکمیل تک پہنچایا۔

شیخ سرہندی کا تیسرا کارنامہ صوفیہ کے روحانی تجربات کا تنقیدی جائزہ ہے۔ عموماً صوفیہ اپنے روحانی تجربات کی نوعیت، آغاز و محرکات اور ان کی عملی قدر و قیمت پر گفتگو نہیں کرتے۔ شیخ سرہندی نے جس ڈھنگ سے یہ کام کیا ہے اور جن حدود تک اسے پہنچایا ہے اس کی بنا پر بجا طور سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس افق پر یکتا ستارہ کی طرح ضیاء پاش ہیں۔

شیخ سرہندی کی کوششوں کا ہی نتیجہ ہے کہ نقش بندی سلسلہ ہندوستان کے گوشے گوشے میں پہنچا اور اس کے زیر اثر تصوف کے دوسرے سلاسل طریق نبوت سے قریب تر آئے۔ بہت سے تلامذہ کو تربیت دے کر شیخ نے لوگوں کی زندگیوں کی اصلاح و تزکیہ کے لئے مختلف مقامات پر روانہ کیا۔ مغل حکمران اکبر کے وضع کردہ دین الہی کے اثرات کو روکنے اور حکومت کو شرعی قوانین کا پابند کرنے میں شیخ کا کیا کردار رہا ہے ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن اس ضمن میں ان کی غیر معمولی خدمات سے شاید ہی کسی کو انکار ہوگا۔ اسلامی تصورات کی تجدید اور اسلامی زندگی کو فروغ دینے میں شیخ نے جو گراں قدر خدمات انجام دیں ان کی بنیاد پر انہیں بجا طور پر مجدد الف ثانی کہا

جاتا ہے۔ اگرچہ شیخ کا یہ کام ہمارا موضوع نہیں لیکن شیخ کا تعارف کراتے وقت اس کا ذکر ضروری تھا۔

شیخ احمد سرہندی کے افکار و خیالات کو سمجھنے اور جاننے کا اہم ذریعہ ان کے وہ شائع کردہ خطوط ہیں جو انہوں نے ۲۲ سال کی مدت میں مختلف لوگوں کو لکھے۔ جن لوگوں کو شیخ نے خطوط لکھے ان میں ان کے پیر خواجہ باقی باللہ اور ان کے صاحبزادے اور خود شیخ کے صاحبزادے اور تلامذہ، مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے صوفیہ اور علماء اور حکمران طبقہ کے افراد شامل ہیں۔ ان خطوط میں سے بعض بالکل ہی مختصر بمشکل ایک اور آدھا صفحہ میں اور بعض اتنے لمبے ہیں کہ بڑی سختی کے تقریباً ساٹھ صفحات پر مشتمل ہیں جو معقول حجم کی کتاب بن سکتے ہیں۔ ان خطوط کو تین جلدوں میں مدون کیا گیا ہے۔ پہلی جلد ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶م میں مرتب ہوئی، اس میں تین سو تینتیس (۳۳۳) خطوط ہیں۔ دوسری ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹م میں مرتب ہوئی اور ننانوے (۹۹) خطوط پر مشتمل ہے اور تیسری جلد ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۱م میں مرتب ہوئی، اس میں ایک سو چودہ (۱۱۴) خطوط ہیں۔ بعد میں دس مزید خطوط شامل کئے گئے جن میں سے پہلے نو خطوط کو شیخ کے صاحبزادے شیخ معصوم نے صحیح قرار دیا۔ یہ تمام خطوط زمانی اعتبار سے ان جلدوں میں شامل نہیں کئے گئے ہیں۔ البتہ کچھ کے بارے میں یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہ پہلے لکھے گئے لیکن انہیں ان خطوط کے بعد جگہ دی گئی جو بعد میں لکھے گئے۔

نظریہ وحدۃ الوجود پر تنقید:

ہم یہاں وحدۃ الوجود کے نظریہ پر شیخ سرہندی کی تنقید، اس کی خوبیوں اور خامیوں سے صرف نظر کرتے ہوئے مختصراً بیان کریں گے۔ ہمارا مقصد شیخ کے ذہن کو سمجھنا اور ان مسائل کے بارے میں جن سے ہمارا اس مقالہ میں تعلق ہے شیخ کے افکار میں بصیرت حاصل کرنا ہے۔ اس سے ہمیں شیخ سرہندی اور شیخ ابن عربی کے خیالات کے درمیان فرق کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ اس عمل کے نتیجہ میں امید ہے کہ بعد کے صوفیہ کے یہاں ان دونوں بزرگوں کے نظریات میں اختلاف کو کم کر کے پیش کرنے اور اسے محض لفظی ثابت کرنے کی کوشش کی اہمیت گھٹے گی۔ شیخ سرہندی کا کہنا ہے کہ وجودی فکر میں اللہ تعالیٰ حقیقتاً ارادہ اور قدرت کا مالک نہیں ہے۔ ابن عربی اللہ تعالیٰ کی لئے ارادہ و قوت کا اثبات صرف لفظ کی حد تک کرتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کی نفی کرتے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ وہ اشیاء کو اللہ پر لازمی اور واجب قرار دیتے ہیں۔ شیخ لکھتے ہیں:

”نظریہ وحدۃ الوجود اشیاء کو اللہ پر واجب و لازمی قرار دیتا ہے اگرچہ اس نظریہ کے قائلین لفظ ایجاب کے استعمال سے گریز کرتے ہیں اور اللہ کے لئے ارادہ کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن فی الحقیقت وہ اللہ کے ارادہ کے منکر ہیں، اس معاملہ میں وہ دوسرے تمام فرقہ کے لوگوں سے مختلف ہیں۔ اپنے خیالات کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں: اللہ قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہتا ہے تو کرتا ہے، اگر نہیں چاہتا تو نہیں کرتا۔ لیکن ان کے نزدیک پہلے قضیہ کا شرطیہ جملہ لازمی اور دوسرے قضیہ کا شرطیہ جملہ محال ہے۔ یہ تقریر اللہ پر اشیاء کو واجب بلکہ مسلط کرتی ہے اور اس کی قدرت کی نفی کرتی ہے۔ دراصل اس نظریہ کے قائلین اور فلاسفہ کے نظریات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قوت کسی کام کو کرنے اور نہ کرنے کی استعداد کو کہتے ہیں لیکن وحدۃ الوجود کے قائلین کرنے کو واجب اور لازمی قرار دیتے ہیں اور نہ کرنے کو ناممکن بتاتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کے قائلین کا وہی عقیدہ ہے جو فلاسفہ کا ہے۔ ان

حضرات کا یہ خیال کہ وہ لفظ ارادہ کا اثبات کر کے اپنے کو فلاسفہ سے ممتاز کر سکیں گے ان کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا کیونکہ پہلے قضیہ میں وہ ارادہ کو ضروری قرار دیتے ہیں اور دوسرے قضیہ میں محال۔ حالانکہ ارادہ دو مساوی امکان متبادلات کے درمیان انتخاب کا نام ہے۔ اگر متبادلات مساوی طور پر ممکن نہیں ہیں تو انتخاب کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ میں مساوی الامکان متبادلات کی بات ہی نہیں ہے کیونکہ ایک لازمی اور واجب ہے اور دوسرا ناممکن اور محال ہے۔ (۱۷)

شیخ سرہندی نے لکھا ہے کہ جس انداز سے وجودیوں نے قضا و قدر کا نظریہ پیش کیا ہے اس سے بھی اللہ پر اشیاء واجب اور لازمی قرار پاتی ہیں۔ (۱۸)

شیخ سرہندی کی تنقید کا دوسرا نکتہ ابن عربی کا شر کا تصور ہے۔ شیخ نے لکھا ہے:

”شیخ اکبر ابن عربی مظاہر عالم میں شر و فساد اور خرابیوں کو اہمیت نہیں دیتے، ان کے خیال میں حقائق ممکنات (شیخ سرہندی شیخ ابن عربی کے اعیان ثابۃ کے بجائے حقائق ممکنات کا لفظ استعمال کرتے ہیں) اللہ تعالیٰ کے صور علمیہ میں جو اس کی ذات کے آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں، جس کے علاوہ خارج میں کوئی شے موجود نہیں ہے، اور ان صور علمیہ کو واجب الوجود کے شئون و صفات قرار دیتے ہیں، جن کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وجود کو واحد کہیں اور ممکنات کے وجود کو عین واجب کا وجود قرار دیں۔ اسی لئے شیخ شر و نقص کو نسبتی اور اضافی کہتے ہیں اور شر خالص اور فساد خالص کا کوئی وجود تسلیم نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں کوئی بھی شے فی نفسہ شر نہیں، نہ کفر فی نفسہ شر ہے اور نہ ضلالت۔ کفر و ضلالت ایمان اور عمل صالح کی نسبت سے شر ہیں نہ کہ بذات خود۔ کفر و ضلالت بذات خود خیر ہیں کیونکہ ان کے ارباب نے ان کے تعلق سے انہیں تقدس عطا کر دیا ہے۔“ (۱۹)

شیخ سرہندی نے فنا، کشف اور مذہبی امور کی درجہ بندی سے متعلق ابن عربی کے نظریات کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے لیکن ہم اس کا ذکر بعد میں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی تنقید کا اصل ہدف ابن عربی کا اللہ اور کائنات کی عینیت کا نظریہ ہے۔ شیخ سرہندی اس بات سے پوری طرح آگاہ تھے کہ ابن عربی کائنات اور اللہ کے درمیان مطلق عینیت کے قائل نہیں تھے۔ ابن عربی اللہ اور کائنات کو ایک بھی کہتے ہیں اور ان کے درمیان امتیاز بھی کرتے ہیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے خیال میں ابن عربی کے یہاں امتیاز کا پہلو غیر اہم ہے اور عینیت کا پہلو بنیادی اور فیصلہ کن ہے، جس کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہے کہ اشیاء محدودہ کی صفات حقیقت میں وجود لا محدود کی صفات قرار پاتی ہیں اور محدود اشخاص کے افعال و اعمال اللہ ہی کے، افعال و اعمال ہو جاتے ہیں۔ فصوص الحکم کے شارح اور وحدۃ الوجود کے نظریہ کے مفسر عبدالرحمن جامی خود اپنے طور پر اس نتیجہ کو مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

”ہر قوت اور ہر عمل جو مظاہر ہے، صادر ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے دراصل اس ذات الہیہ سے صادر ہوتا ہے جن کے یہ مظاہر ہیں۔ ذات الہیہ خود کو ان اشکال میں ظاہر کرتی ہے۔ شیخ ابن عربی (اللہ ان سے راضی ہو) نے ”حکمت عالیہ“ میں لکھا ہے: ”افراد فعل انجام نہیں دیتے۔ ان کا رب ہی ان کے اندر فعل انجام دیتا ہے۔ افراد کے لئے تو بس یہ کافی ہے کہ عمل کا انتساب ان کی طرف کیا جائے۔ قوت اور عمل کو مخلوقات کی طرف منسوب اس لئے کیا جاتا ہے کہ اللہ کا ان میں ظہور ہوتا ہے نہ اس لئے کہ عمل مخلوقات سے سرزد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد

فرماتا ہے: ”اللہ نے تم کو اور اسے جو تم کرتے ہو پیدا کیا۔“ قرآن کی اس آیت کو پڑھو اور سمجھو کہ ”تمہارا وجود، قوت اور عمل سبھی کچھ اس اللہ کی طرف سے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں ہے۔“ (۲۰)

شیخ سرہندی کے خیال کے مطابق، توحید فعلی کا نظریہ بالکل اسی طرح غلط ہے جس طرح توحید وجودی کا نظریہ۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل کی وحدت کا اثبات دراصل منکر کا نتیجہ ہے۔ اس معاملہ میں واضح اور غیر مبہم سچائی یہ ہے کہ فاعل متعدد ہیں صرف ان کا خالق ایک ہے۔ (۲۱)

جب افعال کا خالق اللہ کو قرار دیا جائے گا تو انسانی ارادہ کی نفی ہوگی اور مرد و زن کی شخصیتیں غیر حقیقی ہو جائیں گی اور پھر وہ ایک اخلاقی وجود کی حیثیت سے باقی نہیں رہیں گے اور مذہبی تکالیف کے مکلف قرار نہیں پائیں گے، اور قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کی طرف سے حساب و کتاب اور جزا و سزا بے معنی ہو جائیں گے۔ (۲۲)

نظریہ عینیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے اور دوسرا لازمی نتیجہ جو پہلے نتیجہ کے برعکس ہے، یہ ہے کہ اللہ ہی تمام اچھی اور بری صفات سے متصف ہے۔ شیخ سرہندی تحریر فرماتے ہیں: ”وحدۃ الوجود کے قائلین اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اللہ ہی تمام صفات، لازمی اور ممکن سے متصف ہے۔ اگرچہ کہ یہ لوگ وجود کے مختلف درجات میں نزول کے قائل ہیں لیکن ہر درجہ اور ہر سطح میں ایک ہی وجود کو تمام صفات سے متصف گردانتے ہیں۔ ایک ہی ذات ہے جو خوش بھی ہوتی ہے اور دکھ بھی اٹھاتی ہے۔ اگرچہ کہ وہ ایسا مختلف صورتوں اور شکلوں کے بھی میں کرتی ہے۔“ (۲۳)

عینیت کا وجودی نظریہ مذہبی صداقتوں، اقتدار اور اعمال کو بھی متاثر کرتا ہے۔ شیخ سرہندی نے اس نکتہ کی وضاحت اپنے ایک خط میں اس طرح کی ہے:

”کچھ ایسے لوگ جو اللہ کی تنزیہ اور تشبیہ کو یکجا کر دینے کا دعویٰ کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اللہ کی تنزیہ میں یقین تو ہر مومن کرتا ہے لیکن ایک عارف باللہ ہی تشبیہ پر یقین کرتا ہے اور خلق کو خالق کا ظہور سمجھتا ہے۔ کثرت کو وحدت کی قبا قرار دیتا ہے اور خالق کو خلق میں مشاہدہ کرتا ہے۔ ان کے خیال میں تنزیہ خالص میں یقین ایک طرح کی خامی ہے اور وحدت کو کثرت سے ماوراء مشاہدہ کرنا ایک شر ہے۔ جو لوگ وحدت خالصہ پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں انہیں یہ لوگ ناقص اور فرد تر سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کثرت کے بغیر وحدت کا مشاہدہ وحدت کی تحدید اور تقید ہے۔“

اللہ کے رسول تنزیہ خالص کی دعوت دیتے ہیں اور آسمانی کتابیں (خدا کی خلق سے) غیریت کا سبق دیتی ہیں۔ تمام پیغمبر انسانی اور غیر انسانی ہر طرح کے خداؤں کی نفی اور ان کے انکار کی دعوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ایسے واجب الوجود کی وحدانیت کی طرف بلاتے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں اور جس کی تعریف ممکن نہیں۔ کیا کسی نے کسی رسول کو اللہ کی تشبیہ میں یقین کی دعوت دیتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ خلق خالق کا ظہور ہے۔ سارے رسولوں نے واجب الوجود کی وحدانیت کی تصدیق کی ہے اور ارباب من دون اللہ کی تردید کی ہے۔ لیکن ان حضرات نے خدا کے علاوہ بہت سے ارباب بنائے ہیں جنہیں یہ رب الارباب کا ظہور کہتے ہیں۔ یہ حضرات

رسولوں کے طریقہ سے واقف نہیں ہیں۔ ان کے پیغام کی بنیاد تو شہوت پر قائم ہے یعنی یہ کہ غیر (یعنی کائنات) کا وجود ہے اور وہ اللہ سے مغائر ہے۔ ان کے کلام سے (خدا اور کائنات کی) عینیت اور وحدت کا استنباط بالکل غلط ہے۔ اگر فی الحقیقت ایک ہی ذات کا وجود ہے اور تمام دوسری موجودات اس کے مظاہر اور اشکال ہیں جن کی عبادت اسی ایک وجود (اللہ) کی عبادت ہے، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں، تو پھر ایسا کیوں ہوا کہ انبیاء و رسل نے غیروں کی عبادت کو سختی سے منع کیا اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی پرستش کرنے والوں کو ازلی سزا بھگتنے کی دھمکی اور وعید سنائی اور انہیں اللہ کا دشمن قرار دیا؟

”ان حضرات میں سے کچھ کہتے ہیں کہ انبیاء و رسل نے وجود کی وحدت کے راز اس لئے نہیں بتائے کہ عوام الناس کا ذہن بہت محدود ہوتا ہے، وہ اپنی تعلیمات کی عمارت غیر (کے وجود) اور اس کی غیریت پر اٹھاتے ہیں، وہ وحدت کو چھپاتے ہیں اور کثرت کی بات کرتے ہیں۔ یہ تشریح قابل قبول نہیں بالکل اسی طرح جیسے شیعہ حضرات کا تئید کا نظریہ قابل قبول نہیں ہے۔ انبیاء و رسل کو سچائی کی تعلیم دینی چاہیے۔ اگر سچائی یہی ہے کہ وجود ایک ہی ہے اور اس وجود (اللہ) کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں تو اس حقیقت کو انبیاء و رسل کیوں چھپائیں گے اور ایسی بات کیوں کریں گے جو صحیح نہیں ہے۔ ایسے معاملات میں جن کا خاص طور سے اللہ کی ذات و صفات اور اس کے افعال سے تعلق ہے انہیں تو صداقت کے اظہار میں ہر کسی سے آگے ہونا چاہیئے۔

”یہ حضرات ایسے لوگوں کو مشرک کہتے ہیں جو وجود کی شہوت پر یقین رکھتے ہیں اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی عبادت سے احتراز کرتے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں یہ حضرات ان لوگوں کو موحد کہتے ہیں جو وجود کی وحدت پر یقین رکھتے ہیں خواہ وہ ہزاروں بتوں کی پرستش کر رہے ہوں بشرطیکہ وہ ان کو ذات واحد کا ظہور سمجھیں اور ان کی عبادت کو بعینہ اس کی عبادت قرار دیں۔ یہ فیصلہ اب آپ کو کرنا ہے کہ ان دونوں گروپوں میں سے کون موحد ہے اور کون مشرک، ”انبیاء و رسل نے کبھی واحد الوجود کی دعوت نہیں دی، کبھی یہ نہیں کہا کہ وجود کی شہوت پر ایمان لانے والے مشرک ہیں۔ انہوں نے وحدۃ المعبود کی تعلیم دی ہے اور دوسروں کی عبادت کو مشرک قرار دیا ہے اور اس کی تردید کی ہے۔ چونکہ وحدۃ الوجود کے قائلین کائنات کو خدا سے الگ کوئی شے نہیں سمجھتے اور نہ اس سے الگ وجود قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ غیر اللہ کی عبادت کی تردید نہیں کرتے حالانکہ غیر غیر ہے چاہے وہ اسے تسلیم کریں یا نہ کریں۔“ (۲۴)

عینیت یا وحدت کا نظریہ مذہبی ترجیحات کو یکسر بدل کر رکھ دیتا ہے۔ یہ بات شیخ سرہندی نے یوں بیان کی ہے:

”ان میں سے کچھ حضرات کا خیال ہے کہ نماز کا کوئی حاصل نہیں، کیونکہ اس کی بنیاد، ان حضرات کے خیال میں، غیر اور اس کی غیریت کے مفروضہ پر ہے۔ نماز کے مقابلہ میں روزہ ان کے خیال میں زیادہ اہم ہے۔ فتوحات مکیہ کے مصنف (ابن عربی) نے لکھا کہ روزہ کے ذریعہ انسان اللہ کی صمدیت (بے نیازی) میں شریک ہوتا ہے، اس کے بالمقابل نماز میں انسان غیر اور غیریت تک گر جاتا ہے اور عابد اور معبود کے درمیان فرق کرنے لگتا ہے۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ بیان اور یہ دعویٰ صرف توحید و جود کا نتیجہ ہے جس میں اصحاب سکر ہی یقین رکھتے ہیں۔“ (۲۵)

شیخ سرہندی کا نقطہ اختلاف:

مندرجہ بالا تنقید سے ظاہر ہے کہ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کے نظریہ کو قطعاً تسلیم نہیں کریں گے۔ وہ اس خیال کی تائید نہیں کر سکتے کہ وجود ایک ہے خواہ اسے آپ خدا کہیں یا کائنات اور نہ ہی وہ ان کے درمیان مطلق اور مشروط کی اصطلاحات کے ذریعہ فرق کریں گے جیسا کہ وجودی کرتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ یہی کہیں گے کہ خدا کائنات سے کلیہً مختلف ہے۔ خدا اور کائنات کا فرق ایک ہی وجود کے دو مختلف مظاہر کا فرق نہیں ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین کہتے ہیں اور نہ ہی یہ فرق درجات کا فرق ہے جیسا کہ اشراقیین کا خیال ہے۔ وحدۃ الوجود اور فلسفہ اشراق کے ماننے والے دونوں کے نزدیک وجود ایک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے قائلین وجود کے اندر کسی معنی میں درجات تسلیم نہیں کرتے اور اسے ہر طرح یکساں اور واحد سمجھتے ہیں، اشراقیین وجود میں کامل (خدا) اور غیر کامل (کائنات) کا امتیاز کرتے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کی دونوں ہی تعبیروں کو مسترد کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کسی بھی طرح کی کوئی نسبت نہیں ہے۔ خدا کا وجود ایک مختلف نوعیت کا وجود ہے۔

اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان مطلق امتیاز کو برقرار رکھنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وجود کو لابلشروطی ایک مجرد تصور (امراتزائی) قرار دیا جائے جس کے مقابل خارج میں کوئی وجود نہ ہو اور صرف منفرد موجودات کا اثبات کیا جائے۔ ایسی صورت میں اللہ دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار پائے گا۔ بلاشبہ وہ دوسری موجودات سے بالکل مختلف ہوگا، تاہم وہ ایک خاص وجود سمجھا جائے گا۔

یہ ایک روایتی کلامی موقف ہے جہاں سے ابن تیمیہ (ف ۷۲۸ھ / ۱۳۲۷ء) اور سعد الدین الفتازانی (ف ۷۹۳ھ / ۱۳۹۰ء) وحدۃ الوجود کے خلاف اپنے تنقید کی شروعات کرتے ہیں۔ متکلمین یہ نہیں سوچتے کہ دوسری موجودات کے ساتھ ساتھ خدا کو بھی ایک وجود تسلیم کر کے وہ کائنات کو خدا کے مساوی قرار دے دیتے ہیں اور نہ ہی یہ سوچتے ہیں کہ یہ کہہ کر کہ کائنات خدا کے ساتھ موجود ہے وہ دراصل خدا کی ذاتی صفات میں کسی شے کو شریک کرنے کا خطرہ مول لے رہے ہیں۔

شیخ سرہندی یہ راستہ اختیار نہیں کرتے۔ ایسا کرنے کے بجائے وہ وجود کے دو مفاہیم کے درمیان امتیاز پیدا کرتے ہیں۔ ایک مفہوم وہ ہے جس میں کائنات کی تمام چیزیں وجود رکھتی ہیں لیکن خدا کا وجود اس معنی و مفہوم میں وجود نہیں ہے۔ وجود کا دوسرا مطلب وہ ہے جس کے مطابق وجود محض ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔ سرہندی کہتے ہیں کہ یہی وجود وجود اصلی ہے۔ اس لئے وجود کے اصلی معنی کے اعتبار سے وجود خدا کا عین ہے، اور کائنات کا جو وجود ہے وہ وجود اصلی نہیں محض ظنی ہے۔

اللہ کے وجود کا اثبات اور دوسری موجودات کے وجود سے انکار کے معاملہ میں شیخ سرہندی ابن العربی کے ساتھ ہیں۔ انہیں کی طرح یہ بھی متکلمین کو شرک فی الوجود کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ (۲۶) یعنی یہ کہ وہ وجود کے تعلق سے اشیاء کو اللہ کے ساتھ شریک کرتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ شیخ سرہندی اور ابن عربی کے درمیان یہ اتفاق محض ظاہری ہے۔ کیونکہ اگر ایک یہ کہتا ہے کہ وجود ایک ہے یعنی خدا اور اس کے علاوہ کوئی شے وجود نہیں رکھتی تو اس قضیہ کا مطلب دوسرے کے مطلب سے بالکل جدا ہے، حالانکہ دوسرا بھی یہی جملہ کہتا ہے۔ ابن عربی کے مطابق

”وجود ایک ہے“ کا مطلب یہ ہے کہ وجود تو ایک ہے لیکن ایک زاویہ سے دیکھئے تو وہ اللہ ہے اور دوسرے زاویہ سے دیکھئے تو وہ کائنات ہے، اس لئے اللہ کے علاوہ کچھ بھی موجود نہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق ”وجود ایک ہے“ کا مطلب یہ ہے کہ صحیح اور حقیقی معنوں میں وجود اصلی ایک ہے اور وہ خدا ہے، اور یہ کائنات جو اللہ سے الگ وجود رکھتی ہے اس کا کوئی اصلی وجود نہیں ہے، یہ محض ظلی وجود رکھتی ہے۔ یہ قضیہ کہ ”خدا کے سوا کچھ بھی موجود نہیں“ کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی وجود کی حیثیت سے محض خدا موجود ہے اور اس معنی میں کائنات موجود نہیں۔

سوال اٹھتا ہے کہ شیخ سرہندی وجود اصلی اور وجود ظلی میں فرق کس طرح کرتے ہیں؟ ہم اس سوال پر جلد ہی گفتگو کریں گے۔ لیکن اس جگہ اس بات کی وضاحت ہو جانی چاہیے کہ وجود ظلی کا جو کچھ بھی مطلب ہو بہر کیف اس کا مندرجہ ذیل تین معانی میں سے کوئی بھی مطلب نہیں ہو سکتا: (۱) وہ ایک نچلے درجہ کا وجود نہیں جو صرف درجہ میں وجود اصلی سے مختلف ہو، (۲) نہ وہ وجود اصلی کا کوئی فیضان (Emanation) ہے اور، (۳) نہ وہ ایسی چیز ہے جو ایک معنی میں وجود اصلی ہے اور ایک معنی میں وجود اصلی سے مختلف۔ شیخ سرہندی اس خیال کو بالکل مسترد کرتے ہیں کہ اشیاء ممکنہ کا وجود واجب الوجود کے وجود سے نہ مختلف ہے اور نہ ہی اس کا عین ہے۔ (۲۷) مختصراً یہ کہ خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان ناقابل رفع اور ناقابل بیان فرق ہے۔ دوسرے الفاظ میں وجود کی ثنویت ہے لیکن اگر آپ گہرائی میں جائیں تو معلوم ہو گا کہ ثنویت بالکل نہیں ہے اور وجود حقیقی معنی میں ایک اور صرف ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔

ظلی وجود کا تصور:

شیخ احمد سرہندی کا وجود ظلی کا تصور ان کے فلسفہ کا سب سے زیادہ نیا اور انوکھا اور سب سے زیادہ مشکل تصور ہے۔ انہوں نے اس تصور کو اپنے صاحبزادوں اور تلامذہ کے سامنے بار بار واضح کیا ہے۔ اگرچہ ان میں سے کچھ غیر معمولی ذہین اور ذکی تھے لیکن انہیں اس تصور کو سمجھنے میں بڑی دقت پیش آئی اور انہوں نے بار بار اس کی وضاحت چاہی۔

ظلی وجود سے شیخ سرہندی کی کیا مراد ہے اور وہ اس وجود کو اصلی وجود (اللہ) سے کس طرح ممیز کرتے ہیں؟ اسے سمجھنے کے لئے ہمیں ایک معروضی شے اور آئینہ میں اس کے عکس کی مثال سے مدد لینی چاہیے۔ یہی وہ مثال ہے جس کی مدد سے شیخ نے اس نکتہ کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ معروض ایک خارجی وجود رکھتا ہے، اس کا وجود ہمارے اذہان سے خارج میں ہوتا ہے۔ اور ہر انسان کے مشاہدہ میں آ سکتا ہے اور خارج میں اس کے کچھ اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اس کا عکس بھی ہمارے ذہن سے خارج میں ہوتا ہے اور ہر کسی کے مشاہدے میں آتا ہے۔ اور کچھ نتائج جو معروض اصلی سے مرتب ہوتے ہیں اس کے عکس سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کہتا ہے کہ اس نے زید کو دیکھا ہے حالانکہ اس نے محض زید کا عکس آئینہ میں دیکھا خود زید کو نہیں دیکھا تو اسے غلط نہیں کہا جائے گا۔ (۲۸) کیونکہ عکس کا بھی خارج میں ایک وجود ہے۔ عکس محض ایک خیال نہیں جو ذہن میں موجود ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جو ذہن سے خارج میں اپنا وجود رکھتا ہے۔

لیکن اگرچہ عکس کا ایک خارجی وجود ہے تاہم یہ دوسری معروضات یا اشیاء کی طرح وجود نہیں رکھتا، کیونکہ

پہلی بات تو یہ کہ یہ اتنا زیادہ موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہوتا جتنا خود معروض، دوم یہ، اور یہ زیادہ اہم بات ہے کہ اس کا وجود اس طرح کے مکان (Space) میں نہیں ہوتا جس طرح کے مکان میں ایک معروض اپنا وجود رکھتا ہے۔ فرض کیجئے کہ اگر معروض آئینہ کے سامنے ایک میٹر کی دوری پر ہے تو اس کا عکس آئینہ سے ایک میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہوتا۔ اگر آپ آئینہ کے پیچھے جا کر دیکھیں گے تو وہاں کچھ نظر نہیں آئے گا۔ اب اگر عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ آئینہ کے اندر ہے؟ مگر ایسا بھی نہیں ہے۔ کیونکہ آئینہ بمشکل تین ملی میٹر موٹا ہوتا ہے اور عکس آپ کو ایک میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عکس آئینہ میں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے عکس اس طرح کے مکان میں موجود کے اندر اور یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ آئینہ کے سامنے بھی نہیں ہے۔ اس لئے عکس اس طرح کے مکان میں موجود نہیں جس طرح کے مکان میں اس کا معروض ہے۔ دوسری طرف یہ بات بھی صحیح ہے کہ عکس کسی قسم کے مکان میں ضرور موجود ہے کیونکہ وہ محض ایک خیال نہیں ہے، ہماری آنکھیں اس کا بالکل اسی طرح مشاہدہ کرتی ہیں جس طرح اس کے معروض کا۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ آئینہ کا عکس جس طرح کے مکان کا احاطہ کرتا ہے وہ اس طرح کا مکان نہیں ہے جس طرح کے مکان کا احاطہ ابن عربی کے فلسفہ میں عالم مثال کی چیزیں کرتی ہیں۔ کیونکہ عکس نہ تو کوئی روحانی شے ہے اور نہ ہی کوئی مثالی شے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر عکس کس طرح کے مکان میں ہے؟

شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ عکس کا وجود حقیقی مکان میں نہیں ہے بلکہ صرف ظلی مکان میں ہے، خارج حقیقی میں نہیں بلکہ خارج ظلی میں۔ شیخ اس سے جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگرچہ عکس کا مکان (خارج) معروضی شے کے مکان (خارج) کی طرح معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم اسے غور سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک طبعی مکان نہیں ہے، اگرچہ کچھ معاملات میں اس کے مشابہ ہے لیکن حقیقت میں عکس کا مکان طبعی مکان کا صرف ایک سایہ (ظلی) ہے۔

اگر عکس معروض کی طرح عمل نہیں کرتا اور اس مکان میں موجود نہیں ہے جس میں معروض ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عکس کا وجود اس قسم کا نہیں ہے جس قسم کا معروض کا وجود ہے۔ اس لئے اس کا وجود محض ظلی ہونا چاہیے۔ بظاہر لگتا ہے کہ معروض کی طرح عکس کا بھی حقیقی وجود ہو لیکن بدقت نظر دیکھا جائے تو ایسا نہیں ہے، عکس محض معروض کے وجود سے ایک مشابہت رکھتا ہے، حقیقی وجود نہیں ہے۔ معروض حقیقی کے وجود اور عکس کے ظلی وجود کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سرہندی نے کہا ہے کہ یہ فرق درجہ کا نہیں بلکہ نوع کا ہے۔ بہت سارے معاملات میں معروض سے اس کی مشابہت کے باوجود عکس بالکل مختلف نوع کا وجود ہے بالکل ایسے ہی جیسے اس کا مکان ایک مختلف نوع کا مکان ہے حالانکہ اس کے اور معروض کے معاملات کے درمیان ظاہری طور پر مشابہت ہے۔ معروض کے وجود کے بالمقابل عکس کا وجود وہی وجود کے سوا کچھ نہیں۔ مگر عکس کے وجود کو وہی کہنے کے یہ معنی نہیں کہ شیخ سرہندی اسے محض خیالی اور بالکل غیر حقیقی وجود کہیں۔ عکس کا وجود ہمارے ذہن کے خارج میں ہے اور نفس امری ہے، ایک حقیقت ہے جو سب کے مشاہدہ میں آتی ہے، محض دھوکا نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عکس کا وجود نہ عالم طبعی کا جزء ہے نہ عالم روحانی اور نہ عالم مثال کا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عکس

ایک واقعی شے ہے، محض وہم کی پیداوار نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں، عکس حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی، اس کا وجود ہے بھی اور نہیں بھی، یہ بذات خود منفرد نوعیت کا وجود ہے۔

شیخ احمد یہ کہتے ہیں کہ کائنات کا وجود اللہ کے وجود کا محض ایک ظل ہے، یا یہ کہ کائنات ایک ظلی وجود ہے تو اس سے شیخ وہ تمام باتیں مراد لیتے ہیں جو عکس کے وجود کے تصور میں آ سکتی ہیں اور جن کا ذکر ابھی ہم نے کیا ہے۔ پہلی بات جو وہ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ اور کائنات دو مختلف وجود ہیں، ہر ایک اپنے طور پر موجود ہے، دونوں ایک ہی وجود نہیں ہیں، جیسا کہ وحدۃ الوجود کے ماننے والے سمجھتے ہیں۔ کسی وجود کا ظل اپنے اصل معروض سے بنیادی طور پر مختلف اور الگ ہوتا ہے۔ (۲۹) شیخ سرہندی کے تصور ظل کا یہ بنیادی نکتہ ہے۔ دوسری بات جو شیخ سرہندی کہنی چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ کائنات (Ontologically) اللہ سے مختلف ہے۔ کائنات عددی طور پر ایک علیحدہ وجود ہی نہیں بلکہ ایک مختلف نوع کا وجود ہے۔ اللہ حقیقی وجود ہے بلکہ صرف وہی حقیقی وجود ہے اور یہ کائنات اس کے مقابلے میں محض ایک خیال اور وہمی وجود ہے۔ اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وجود اس کائنات کے وجود سے ہر طرح بالاتر اور منزہ ہے۔ شیخ سرہندی کائنات سے متعلق ان تمام نظریات کی تردید کرتے ہیں جو کسی طرح کی تشبیہ کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ کائنات خدائی وجود کا معدود (Emanation) نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کی کوئی تجلی یا تعین ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین مانتے ہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ ”میرے نزدیک تعین جیسی کوئی چیز نہیں ہے، غیر متعین (خدا) کو کوئی شے متعین نہیں کر سکتی۔ اس طرح کے تصورات شیخ محی الدین ابن عربی اور ان کے اتباع کے نظریہ سے میل کھاتے ہیں۔ اگر اس طرح کے الفاظ میری تحریروں میں ملتے ہیں تو انہیں ظاہری مفہوم پر نہیں محمول کرنا چاہیئے۔ (۳۰) اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ کائنات محض ایک وہم اور دھوکا نہیں ہے۔ ہمارے ذہن کے خارج میں اس کا وجود ہے، جس طرح سے کہ عکس کا اپنے معروض سے علیحدہ خارج میں ایک وجود ہے اور ہر کوئی اس کا ادراک اور مشاہدہ کر سکتا ہے، چوتھی بات یہ کہ یہ کائنات پوری طرح اللہ پر منحصر ہے۔ اپنے وجود اور بقا دونوں کے لئے، بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ عکس اپنے معروض پر منحصر ہوتا ہے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین خدا اور کائنات میں ایک دوسرے پر انحصار کے قائل ہیں۔ شیخ احمد اس تصور کی تردید کرتے ہیں اور صرف کائنات کے اللہ تعالیٰ کی ذات پر یکطرفہ انحصار کی بات کرتے ہیں۔

یہ چار بنیادی تصورات شیخ سرہندی کے اس نظریہ کے عناصر ہیں کہ کائنات اللہ کا ظل ہے، حقیقی وجود سے عاری اور محض ایک خیالی وجود کی حامل۔ یہ سبھی نکات شیخ سرہندی کے خطوط میں مختلف مقامات میں جدا جدا بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے خطوط کی تیسری جلد کے ایک خط کے ایک جزء کا یہاں ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے جس میں یہ تصورات واضح طور پر بیان ہوئے ہیں۔

”عالم وہم سے میری مراد وہ حالت ہے کہ ایک شے دیکھنے میں آئے لیکن اس کا وجود نہ ہو، آئینہ میں صرف زید کی تصویر نظر آتی ہے لیکن وہاں کسی چیز کا وجود نہیں۔ زید آئینہ میں نہیں ہوتا، وہاں صرف ایک مثالی ظہور ہوتا ہے جو وجود سے عاری ہے۔ یہ حقیقت مجھے ایک مصدق کشف اور ایک واضح مشاہدہ میں آئی ہے

کہ اللہ نے اس کائنات کو وہم کی دنیا میں اپنی طاقت سے پیدا کیا اور اپنی قدرت تمامہ سے اس وہمی ظہور کو وجود بخشا۔ اس عالم وہم کو وجود نہیں صرف ظہور حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس عالم میں یہ کائنات اللہ کے ذریعہ پیدا کی گئی ہے اس لئے اس نے ظہور کے ساتھ ساتھ ایک طرح کا وجود بھی حاصل کر لیا ہے۔ اس لئے چونکہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کا ایک فعل ہے اس لئے اسے ظہور کے ساتھ ایک وجود بھی حاصل ہے اور اس کی اپنی صفات ہیں اور آثار بھی۔ یہ وہمی دنیا مرتبہ علمی اور مرتبہ خارجی دونوں ہی سے مختلف ہے، مگر مرتبہ علمی کے مقابلہ میں مرتبہ خارجی سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا وجود مرتبہ علمی میں موجود اشیاء کے مقابلے میں مرتبہ خارجی میں موجود اشیاء سے زیادہ مشابہ ہے۔ اس کی دوسری طرف معرض موجودات کی دنیا ہے۔ عالم وہم میں وجود حقیقی کا ظہور مثالی ظہور کے بالقابل جو مخفی اور غیر مشاہد وجود کی دنیا ہے معروضی ظہور سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم وہم میں ظلی معروضیت کو داخل کیا ہے اور اس عالم میں خیالات کو وجود عطا کیا ہے۔ اس نے عالم خارجی کو ظلی معروضیت کے ساتھ ایک ظلی مکان میں پیدا کیا ہے۔

مختصر یہ کہ خارج حقیقی میں صرف ایک ماورائی ذات (اللہ) کا وجود ہے اور خارج ظلی میں کائنات اپنی تمام کثرت کے ساتھ ظلی وجود کی حامل موجود ہے جس کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے تخلیقی ارادہ نے کی ہے۔ خارج حقیقی میں وحدت حقیقت ہے اور خارج ظلی میں کثرت حقیقت ہے، نیز یہ کثرت مرتبہ علمی میں بھی ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وحدت اور کثرت دونوں ہی حقیقت ہیں، لیکن ہر ایک اپنی اپنی دنیا میں۔ جس طرح اس کائنات کی معروضیت اور وجود محض ظلی ہیں، اسی طرح اس کی تمام تر صفات مثلاً حیات، علم اور قدرت وغیرہ بھی اللہ کی صفات کے اظلال ہیں، وہ حقیقت نفس امری بھی جس کا انتساب کائنات کے وجود کی طرف کیا جاتا ہے وجود الہی کی حقیقت نفس امری کا ظل ہے۔ (۳۱)

وجود اور عدم وجود:

یہ بات کہ کائنات اور اللہ دو مختلف اور جدا وجود ہیں اور یہ کہ کائنات ایک ظلی وجود ہے اور اللہ ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ اللہ کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ اس سے ماوراء اور منزہ ہے، صوفیانہ تجربہ کا اظہار ہے نہ کہ اس تجربہ کی فلسفیانہ توضیح و تشریح۔ بالکل اسی طرح اس حقیقت کو معروض اور اس کے عکس کی مثال کی مدد سے واضح کرنا اس تجربہ میں داخل متعدد نکات کو بیان کرنیکی ایک کوشش ہے۔ ان نکات میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ متکلمین نے ہمیشہ ہی اللہ کی مطلق تنزیہ اور ماورائیت کا اثبات کیا ہے اور صوفیہ نے بھی اصل اور ظل (سایہ) جیسی اصطلاحات اکثر استعمال کی ہیں۔ شیخ سرہندی کے یہاں جو بات نئی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ان تمام حقائق کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال دیتے ہیں۔ ظل کا لفظ مثلاً شیخ سرہندی کے یہاں وضاحت کے لئے مثال کے طور پر نہیں آیا ہے، وہ ایک بالکل ہی مختلف قسم کے وجود کی نمائندگی کرتا ہے، ایک ایسے وجود کی جو حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی۔ یہ ایک نئے طرح کے عالم کی نشاندہی کرتا ہے جو ان عوامل سے مختلف ہے جن کا ذکر وحدۃ الوجود کے قائلین کے یہاں ملتا ہے۔ گزشتہ اوراق میں اس عالم کی ابتدائی جھلک آپ نے دیکھی ہوگی۔ آئندہ اوراق میں ہم یہ دیکھیں گے کہ اس تصور کو شیخ سرہندی ایک فلسفہ کی شکل کس طرح دیتے ہیں۔

تصوف پر لکھی ہوئی کتابیں، صوفیہ کے روحانی تجربات اور ان کے فلسفیانہ نظریات کے درمیان تعلق پر زیادہ روشنی نہیں ڈالتیں۔ اس بات کا شعور بھی کم ہی نظر آتا ہے کہ فلسفہ کا علم رکھنے والا صوفی، فلسفیانہ زبان میں اپنے ان روحانی تجربات کو پیش کرنے میں بہت زیادہ وقت لے سکتا ہے جنہیں اس نے تھوڑے ہی وقت میں حاصل کر لیا ہو۔ شیخ سرہندی خواجہ باقی باللہ کے پاس جب ۱۵۹۹ھ/۱۰۰۸ء میں آئے تو وحدۃ الوجود پر یقین رکھتے تھے، پھر وحدۃ الوجود کی اس عقلی یقین کی تصدیق بعد میں انہیں روحانی تجربات کے ذریعہ ہوئی۔ لیکن بعد میں وہ اس مقام سے آگے بڑھے اور پھر اشیاء کو (اللہ کے) سائے اور اظلال کی حیثیت سے دیکھنا شروع کیا۔ ایسا صرف ایک یا دو سالوں کے درمیان ہوا۔ کیونکہ ان چار سالوں میں جو انہوں نے شیخ باقی باللہ (م: ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے ساتھ ان کی وفات سے پہلے گزارے۔ شیخ سرہندی نہ صرف وحدۃ الوجود کے مقام سے گزر چکے تھے بلکہ وہ ظلیت کے مقام سے بھی گزر چکے تھے اور تنزیہ کامل کے مقام میں داخل ہو چکے تھے جہاں انہوں نے، اپنے بیان کے مطابق، اللہ تعالیٰ کو عالم سے بالکل علیحدہ اور کلیۃً ماوراء دیکھا۔ گرچہ ان پر عالم کی ظلیت کا مشاہدہ دو ہی سال میں ہو گیا تھا لیکن اس مشاہدہ کی بنیاد پر ایک فلسفہ تشکیل دینے میں انہوں نے بعد کے دس سال سے لے کر پندرہ سال لگائے۔ (۳۲) اور اس مشاہدہ کے کچھ فلسفیانہ مضمرات ان پر بیس سالوں کے بعد واضح ہو سکے۔ (۳۳)

علم کلام میں شیخ سرہندی کو پہلی تربیت وسط اشیاء کے علماء سے حاصل ہوئی۔ اس کے بعد ان کو تربیت ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود میں ملی اور یہ دونوں تربیتیں شیخ سرہندی کے ذاتی تجربہ یعنی وحدۃ الشہود کے خلاف تھیں۔ کیونکہ متکلمین نے کائنات کی ظلی حیثیت کو تسلیم نہیں کیا تھا اور وحدۃ الوجود کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کی مطلق ماورائیت اور تنزیہ کے تصور کو قبول نہیں کیا تھا، لیکن چونکہ شیخ سرہندی کے پاس کوئی نیا فلسفہ نہیں تھا اور نہ ہی نئی اصطلاحات تھیں اس لئے فطری طور پر وہ فکری شکل سے دوچار رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی وہ ایک بات کہتے ہیں اور بعد میں اس پر نظر ثانی کرتے ہیں۔ کسی اصطلاح کی تعریف کبھی وہ وحدۃ الوجود کے خطوط پر کرتے ہیں اور کبھی کلامی خطوط پر۔ ایک بار وہ ایسا لفظ استعمال کر جاتے ہیں جو ان کے نظام تصور سے میل نہیں کھاتا اور پھر جب تناقض کا احساس ہوتا ہے تو اسکو ترک کر دیتے ہیں۔ ایسے اور اس طرح کے مسائل کا پیش آنا اس وقت بالکل فطری ہے جب کوئی اپنے خیالات کا ایسی زبان میں اظہار کرے جس کی تخلیق اس مقصد کے لئے نہیں ہوئی۔ اس لئے ہمیں شیخ کے نظریات کی تشریح میں بڑی احتیاط سے کام لینا چاہیے۔

ابن عربی کے نظریہ عینیت کے بنیادی نکات کو شیخ سرہندی نے مندرجہ ذیل انداز میں مختصراً یوں بیان کیا ہے:

”چونکہ وحدۃ الوجود کے قائلین کے مطابق علم الہی اور عالم خارجی میں سوائے واجب الوجود اور اس کے اسماء و صفات کے کوئی اور نہیں اور یہ اسماء و صفات اس کے عین ہیں اور چونکہ تعینات علمیہ ہی ذات الہی کے عین ہیں، اس کی شبہ، مثال یا عکس نہیں، اور چونکہ وجود ظاہر میں منعکس موجودات، ان کے خیال کے مطابق، ہو بہو وہی ہستیاں ہیں، ان کی شبہات نہیں اس لئے عینیت کا تصور لازم آتا ہے اور یہ کہنا ضروری ہو جاتا ہے کہ ”کبھی کبھی وہی (اللہ) ہے“ (۳۳) (ہمہ اوست)۔ دوسرے الفاظ میں تصور وحدت یا تصور عینیت مندرجہ ذیل چار قضایا کا

لازمی نتیجہ ہے۔“

اول یہ کہ عالم ظاہر اور عالم معنی دونوں ہی میں وجود صرف ایک ہے (یعنی اللہ)، دوم یہ کہ واجب الوجود کے اسماء و صفات اس کی ذات سے مختلف نہیں بلکہ عین ذات ہیں۔ سوم، اعیان ثابتہ ذات واجب کے عین ہیں نہ کہ اس کی شبیہات اور چہارم، عیان ثابتہ کے وہ مظاہر جو ظاہر میں منعکس ہوتے ہیں وہ اعیان ثابتہ کی عین ہیں نہ کہ ان کی شبیہات۔

شیخ سرہندی عینیت کے ان قضایا کو رد کرتے ہیں کہ ان کی جگہ پر دوسرے چار تشریحی قضیے پیش کرتے ہیں۔ اول، وجود حقیقی ایک ہے اور وہ اللہ ہے اور یہ کائنات ایک ظلی وجود ہے۔ دوم، اللہ کے اسماء و صفات اللہ کی ذات سے مختلف ہیں مگر چہ کہ اس سے جدا نہیں ہیں۔ سوم، اشیاء کی اعیان ثابتہ ذات الہی کے اظلال ہیں اور اس سے مختلف ہیں اور چہارم اور آخری بات یہ کہ اس کائنات میں موجود اشیاء اعیان ثابتہ کے اظلال ہیں جو خارج ظلی میں وجود ظلی پر مرسم ہیں۔

شیخ سرہندی کا پورا فلسفہ انہیں قضایا کے گرد گھومتا ہے۔ اپنے اس فلسفہ کو واضح کرنے کے لئے وہ وجود کے حمل مواطاة اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرتے ہیں یعنی ان جملوں کے درمیان مثلاً ”الف وجود ہے“ اور ”الف موجود ہے“۔ وجود علی سبیل حمل مواطاة اللہ ہے یعنی اللہ وجود ہے۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں کچھ کہنے کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے ”وہ وجود ہے“ نہ یہ کہ یہ کہا جائے کہ ”وہ موجود ہے“۔ (۳۴) مگر کوئی کہہ سکتا ہے کہ اللہ وجود رکھتا ہے یا موجود ہے بشرطیکہ وہ اس سے یہ مطلب لے کہ ”اللہ وجود ہے“۔ حاصل یہ ہے کہ سرہندی وجود اور ذات الہی کو بعینہ ایک قرار دیتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک ایسا موقف اختیار کرتے ہیں جو ان متکلمین کے موقف سے مختلف ہے جن کا خیال ہے کہ وجود ایک صفت ہے۔ وہ وجود کو صفت نہ مان کر ابن عربی کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔ وجود بحیثیت ایک صفت کے معروضات دنیا سے متعلق ہے۔ ان معروضات کو موجود یا وجود کی حامل کہا جانا چاہیے، اور وجود نہیں کہنا چاہیے۔ ان کے سلسلے میں ہر چیز کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرنا چاہیے اور وجود کو ذات سے منسوب کرنا چاہیے۔ متکلمین اور فلاسفہ اس طرح کا امتیاز کرتے ہیں لیکن وجودی حضرات ایسا نہیں کرتے اور ایسا نہ کر کے یہ حضرات اس نظریہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ وجود ایک ہے۔ دوسری طرف متکلمین یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ خدا کے سیاق میں وجود کو علی سبیل المواطاة استعمال کرنا چاہیے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ کو دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار دے دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حمل مواطاة اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرنے میں ناکامی وجودیوں کو وجود کی وحدت (Monism) اور متکلمین کو وجود کی کثرت (Pluralism) تک پہنچا دیتی ہے۔

جس وجود کو ہم علی سبیل حمل المواطاة اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی وجود کہلاتا ہے اور جس وجود کو علی سبیل حمل الاشتقاق اشیاء کی طرف منسوب نیکرتے ہیں ظلی وجود ہوتا ہے۔ اس فرق کی وجہ عدم (Non-being) ہے۔ اللہ کا وجود حقیقی ہے کیونکہ عدم ملے پاک ہے۔ کائنات کی اشیاء اظلال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات میں عدم ہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق، اس کائنات کا پورا ڈھانچہ عدم کی بنیاد پر قائم ہے۔ شیخ سرہندی عدم

کے معنی میں بھی حمل مواطاة اور حمل اشتقاق کی بنا پر فرق کرتے ہیں۔ (۳۵) جیسا کہ انہوں نے وجود کے معانی میں کیا ہے۔ عدم علی سبیل حمل مواطاة خالص عدم ہے، مطلق نقص، شرمض اور محال ہے۔ اس کے مقابل میں، وجود علی سبیل حمل مواطاة خالص وجود، مطلق کمال، خیر محض اور قائم بالذات ہے۔ عدم علی سبیل حمل اشتقاق ایک ظنی وجود ہے۔ عدم محض محال اور ناقابل تصور ہے لیکن عدم کی خاص شکلیں قابل فہم اور ممکن ہیں۔ شیخ سرہندی عدم کو وجود کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں اور خالص عدم کو خالص وجود کے بالمقابل اور عدم کے خاص اشکال کو وجود کے خاص اشکال کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں۔ خارج میں یہ کچھ ہے اور قائم بالذات نہیں ہے عدم سے کسی معنی میں متعصب ہے۔ خدا کی ذات قائم بالذات ہے اس لئے یہ خالص وجود ہے۔ اللہ کی صفات جو اس کی ذات سے ممیز ہیں اس (ذات) پر منحصر ہیں اور اس لئے وہ بھی اپنے اندر عدم کا ایک عنصر رکھتی ہیں۔ ”جس کے اندر بھی راستے امکان پایا جائے گا، سمجھ لو اس میں عدم کا کوئی عنصر شامل ہو گا۔“ (۳۶) اللہ کی صفات سے لے کر سب سے نچلے درجے کے وجود تک اس کائنات میں ہر شے مختلف درجوں میں عدم کی حامل ہے۔ عدم کا یہ تصور بنیادی اعتبار سے افلاطونی ہے اور تمام ترا بن عربی کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ ابن عربی کے مطابق عدم وجود کا نہ ہونا ہے، جو نہ تو وجود کا مخالف ہے اور نہ ہی اس کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ اس لئے جب ابن عربی عدم کو شر قرار دیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ”اچھائی یا خیر کے نہ ہونے“ کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی۔ دوسری طرف شیخ سرہندی کے مطابق، عدم ایک مثبت شے ہے، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے کہ ابن عربی کے خالص موضوعی نقطہ نظر کے برعکس شیخ سرہندی شر کے تعلق سے ایک معروضی تصور رکھتے ہیں۔ درحقیقت ابن عربی کے یہاں عدم کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس، سرہندی عدم کو وجود کے برعکس ایک متوازی اصول تصور کرتے ہیں۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے وجود اور عدم کی شمولیت، اور خیر و شر کی دوئی لازم نہیں آتی؟ کیا وجود محض سے عدم محض کا اختلاف وجود کو محدود یا متاثر نہیں کرتا، بالکل ایسے ہی جیسے عدم کے خاص اشکال وجود کے خاص اشکال کو متاثر کرتے ہیں؟ اس سوال کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ عدم محض کوئی شے نہیں ہے، ناقابل تصور اور محال ہے۔ اس لئے اس کے لئے وجود محض کی تحدید اور اس کو متاثر کرنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ محض ایک خیال ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا سوچنا ایسا ہی ہے جیسا ناممکنات کے بارے میں سوچنا۔ یہ صرف وجود محض کے تصور کی مخالفت کرتا ہے نہ کہ خود وجود محض کی۔ کیونکہ وجود محض اختلافات سے بالاتر ہے۔ (۳۷) دوسری طرف عدم کی خاص شکلیں ناممکنات نہیں ہیں اور عدم محض کی طرح محض خیالات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ موجودات خاص شکلوں کی مخالفت کرتی ہیں اور انہیں متاثر کرتی ہیں۔ درحقیقت عدم شیخ سرہندی کی فکر میں، افراد سازی (Individuation) کا ایک اصول ہے جیسا کہ افلاطون کے فلسفہ میں ہے، برخلاف اس کے ابن عربی عدم کا جو منفی تصور رکھتے ہیں اس کی وجہ سے وہ عدم کو افراد سازی کا عمل پرد نہیں کرتے۔

اللہ:

اللہ کی ذات اور اس کا وجود دونوں ایک ہی حقیقت ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے شیخ سرہندی اپنے فلسفہ کا

آغاز کرتے ہیں۔ بعد میں ان وجوہات کی بنا پر جن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے، وہ اللہ کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ لیکن اس بات سے کہ وجود اس کی ذات سے میتر یا بعینہ وہی ہے۔ شیخ سرہندی کے اس نقطہ نظر میں کوئی فرق نہیں واقع ہوتا کہ اللہ کا وجود ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ کائنات محض ایک ظل (سایہ) ہے۔ اس بنیادی مقدمہ سے شیخ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ کائنات میں ہے یا کائنات سے باہر ہے، بعینہ کائنات ہے یا اس سے مختلف۔ تشبیہ و تنزیہ، وحدت و اختلاف کا مسئلہ دو وجود کی بنیاد پر اٹھتا ہے۔ لیکن چونکہ صرف ایک ہی وجود ہے (یعنی اللہ)۔ اس لئے یہ نسبتیں پیدا نہیں ہوتیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں:

”موجود کی کوئی نسبت موبہوم سے قائم نہیں ہوتی، موجود کے بارے میں نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ موبہوم میں ہے اور نہ یہ کہنا کہ وہ اس سے مختلف ہے۔ موجود کی دنیا میں موبہوم ناپید ہے۔ اس لئے دونوں کے درمیان دونوں نسبتیں نہیں۔ اس نکتہ کو ہم ایک مثال سے واضح کریں گے۔ ایک نقطہ کو جو روشن ہو اگر تیزی سے گھمایا جائے تو اس سے آگ کا ایک دائرہ بن جاتا ہے، گرچہ ہمیں آگ کا ایک دائرہ نظر آتا ہے لیکن خارج میں کوئی دائرہ نہیں ہوتا۔ وہاں تو صرف ایک نقطہ ہے۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا کوئی وجود نہیں۔ اس اعتبار سے نقطہ نہ تو دائرہ کے اندر ہے اور نہ ہی اس سے باہر، نہ بعینہ دائرہ ہے اور نہ ہی اس سے مختلف۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا وجود نہیں۔ اور دونوں کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔“ (۳۸)

قرآن کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پوری کائنات کو محیط ہے اور یہ کہ وہ اس سے بہت قریب ہے۔ شیخ سرہندی اس طرح کی آیات کی تشریح دو طرح سے کرتے ہیں۔ کبھی تو متکلمین کی اتباع کرتے ہوئے وہ ان آیات کی تعبیر علم کے معنی میں کرتے ہیں۔ (۳۹) ”اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا احاطہ کر رکھا ہے یا اس سے بہت قریب ہے۔“ ان جملوں کا مطلب وہ یہ لیتے ہیں کہ خدا اس کائنات کے ہر ہر جزء سے اچھی طرح واقف ہے، کبھی کہتے ہیں کہ ان آیات کی حقیقت ہم نہیں جان سکتے۔ ہم ان پر اس لئے یقین کرتے ہیں کہ خدا نے یہ جملے کہے ہیں۔ (۴۰) کائنات کا وجود خدا کی ذات سے ہے اور وہ خدا سے اسی طرح وابستہ ہے جس طرح عکس کا وجود اپنے معروض کے تابع اور اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن اس تبعیت کی صحیح حقیقت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ (۴۱)

خدا کی مطلق تنزیہ سے شیخ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کائنات خدا کا کوئی تعین نہیں ہے، کائنات ایک وہی وجود ہے اسی لئے یہ حقیقی وجود (خدا) کا کوئی تعین یا ظہور نہیں ہو سکتی۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں: ”یہ صوفی تعین کا قائل نہیں ہے۔ غیر متعین کا کوئی یقین ہو کیسے ممکن ہے۔ اس تصور کے قائل تو شیخ محی الدین اور ان کے متبعین ہیں، اگر ہمارے کلام میں تعین کا کہیں ذکر آیا ہے تو اس کے کوئی معنی نہیں۔ اس کی حیثیت ایک لفظ سے زیادہ نہیں۔“ (۴۲)

چونکہ اللہ تمام نسبتوں سے بالاتر ہے اس لئے اس کی حقیقت ہم جان نہیں سکے۔ یہ بات صرف اللہ کی ذات کے لئے ہی صحیح نہیں ہے اس کے وجود کے لئے بھی ہے۔ (۴۳) اللہ اس کائنات سے کلیہ ماوراء ہے۔ مگر ابن عربی بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے علم سے بالاتر ہے۔ لیکن اس کی وجہ ابن عربی کے نزدیک کچھ اور ہے۔ اللہ کی ذات ہمارے فہم سے بالاتر ہے کیونکہ وہ تمام نسبتوں سے بلند ہے۔ ابن عربی بھی یہ جملہ کہتے ہیں۔ لیکن خدا ہمارے فہم سے بالاتر ہے، کی وجہ ان کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ خدا کا وجود عالم کے وجود سے ماوراء ہے۔ اس کی وجہ ان کے

نزدیک یہ ہے کہ چونکہ ہم ایک محدود وجود کے حامل ہیں اس لئے ہم خدا کے غیر محدود مظاہر کو جان نہیں سکتے جن کو خدا کا وجود شامل ہے۔

صفات الہیہ:

اللہ صفات سے موصوف ایک ذات ہے۔ وہ ہمیشہ سے صفات و شئون سے متصف ہے۔ شیخ سرہندی عاری الصفات ذات کا تصور نہیں کر سکتے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”اسماء و صفات سے عاری ذات محض ایک خیال ہے۔“ (۴۴) اس بات میں شیخ سرہندی اور ابن عربی کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی اس فرق کو ذہنی فرق کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتے۔ شیخ سرہندی اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ وہ احدیت اور واحدیت جیسے الفاظ استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ دوسرا ثبوت یہ ہے کہ ابن عربی پر تنقید کرتے وقت وہ ان پر یہ الزام نہیں لگاتے کہ وہ خدا کی ذات کے عاری الصفات ہونے کے قائل ہیں۔

جس نکتہ پر شیخ سرہندی ابن عربی سے اختلاف کرتے ہیں وہ صفات کا تصور ہے۔ ابن عربی صفات کو اللہ کی ذات اور اس کے ازلی شئون جو اشیاء کے اعیان ثابتہ ہیں یا کائنات میں ان کے خارجی تعینات کے درمیان نسبت و اضافت سے تعبیر قرار دیتے ہیں۔ چونکہ ان اضافتوں کا کوئی وجود نہیں ہوتا اس لئے وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ ان صفات کا کوئی وجود ذات الہیہ کے علاوہ ہے۔ شیخ سرہندی اس کے بالکل برخلاف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات پر زاید وجود کی حامل ہیں۔ اس لئے ابن عربی اور شیخ سرہندی کے درمیان اختلاف اس نکتہ پر ہے کہ اللہ کی ذات کو اس کی صفات سے ممیز کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اگرچہ دونوں ہی اس بات پر متفق ہیں کہ صفات کو ذات سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف صفات کی کنہ و حقیقت کے مسئلہ میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ کے بارے میں سرہندی لکھتے ہیں: ”سات یا آٹھ صفات جو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ ہیں ان کا خارج میں وجود ہے۔ اہل حق کے علاوہ کسی نے بھی ان صفات کے وجود خارجی کاثبات نہیں کیا ہے۔ متاخرین صوفیہ نے بھی ان کے وجود خارجی سے انکار کیا ہے اور ذات پر ان کے زائد ہونے کو محض ذہنی قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ”صفات کا اختلاف ذات الہیہ سے صرف ذہنی ہے حقیقت میں نہیں۔ اس مسئلہ میں اہل حق کا نقطہ نظر ہی صحیح ہے کیونکہ وہ مشاکاة رسالت سے ماخوذ ہے اور کشف اور فراست سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔“ (۴۵) ان صفات میں حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع و بصر، کلام اور خلق (تکوین) شامل ہیں۔ صرف آخری صفت تکوین کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے مگر شیخ سرہندی کو یقین ہے (۴۶) کہ تکوین اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفات میں شامل ہے۔

یہ کلام کا معروف نظریہ ہے لیکن شیخ سرہندی اس کے قائل صرف اس لئے نہیں ہیں کہ یہ ان متکلمین کا نظریہ ہے جنہیں وہ اہل حق کہتے ہیں۔ وہ اس وجہ سے بھی اس کے قائل ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی مطلق تنزیہ اور باورائیت کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان صفات ذاتیہ کے لئے کائنات سے بے نیاز ہے۔ ابن عربی کے خیال کے مطابق خدا ان صفات کے لئے کائنات کا محتاج ہے جس طرح کہ کائنات اپنے وجود کے لئے خدا کی محتاج ہے۔ خدا کائنات کو وجود عطا کرتا ہے اور کائنات خدا کو صفات عطا کرتی ہے۔ خدا اور کائنات ابن عربی کی فکر

میں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ شیخ سرہندی کے نظریہ میں خدا کی صفات ذاتیہ اس کی ذات کا حصہ ہیں۔ اس لئے اس کی ذات قائم بذاتہ ہی ہے۔

صفات کے تعلق سے کلامی نقطہ نظر پر بالعموم جو اعتراض کیا جاتا ہے، اس اعتراض کو شیخ سرہندی نے مندرجہ ذیل الفاظ میں یوں پیش کیا ہے:

”اگر صفات بھی خارج میں موجود ہیں تو وہ یا تو ممکن الوجود ہوں گی یا واجب الوجود۔ ممکن الوجودیت زمانی وجود پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان معترضین کے مطابق ہر ممکن الوجود کا وجود زمانی ہوتا ہے، دوسری طرف اگر صفات واجب الوجود ہیں تو اس سے خدا کی وحدت کی نفی ہوگی۔ مزید یہ کہ اگر صفات کو ممکن الوجود مان لیا جائے تو اللہ کی ذات صفات سے عاری ہو جاتی ہے۔ اور اس سے جہالت اور نااہلیت اللہ پر الزم آتی ہے۔“ (۵۳)

شیخ سرہندی ان اعتراضات کا جواب کبھی یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات صرف ذہن میں صفات سے مختلف ہے خارج میں نہیں، اس لئے صفات ذات سے الگ اور جدا نہیں کی جاسکتیں۔ ذات اور صفات دو الگ قائم بالذات وجود نہیں ہیں۔ اس لئے قدام کی کثرت کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ (۵۴) کبھی شیخ اس سے مختلف جواب دیتے ہیں: کہتے ہیں کہ:

”اس مشکل کا حل جو مجھے بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ”اللہ تعالیٰ قائم بالذات ہے یعنی اپنی ذات سے موجود ہے، وجود کے ذریعہ نہیں چاہے یہ وجود اس کی ذات کا عین ہو یا اس سے مختلف۔ اللہ کی صفات بھی اللہ کی ذات سے موجود ہیں اللہ کے وجود سے نہیں۔ درحقیقت وجود کو اس سطح تک رسائی نہیں ہے۔ شیخ علاء الدولہ نے اس نقطہ کی طرف نشاندہی کی جب انہوں نے لکھا: ”رب کائنات کی دنیا وجود کی دنیا سے بالاتر ہے، اس لئے اس سطح پر امکان و وجوب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ امکان و وجوب اضافتیں ہیں مابیت اور وجود کے درمیان۔ اس لئے جو شے وجود سے بلند ہو وہاں امکان و وجوب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ وہ صداقت ہے جو عقل کی گرفت سے ماوراء ہے۔ عقل وہاں تک رسائی نہیں پاسکتی اس لئے وہ انکار کی جرات کرتی ہے۔ اس کا انکار صرف وہی نہیں کرتے جنہیں اللہ نے محفوظ رکھا ہے۔“ (۳۷)

اللہ کی صفات بسیط ہیں اور ان کے معروضات کی کثرت ان کی کثرت کے لئے کوئی مسئلہ پیدا نہیں کرتی۔ ذات کی طرح صفات بھی فقید المثال، بے نظیر اور مکمل بسیط ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ہی ناقابل تقسیم علم ہے جس سے تمام چیزیں جو ابتداء سے انتہا تک پیش آسکتی ہیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک ہی کامل ناقابل تقسیم قدرت ہے جس کے ذریعہ ماضی و حال کی ہر چیز وجود میں آتی ہے، ایک ہی ناقابل تقسیم کلام ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ ازل سے ابد تک گویا ہے۔ یہی حال دوسری صفات کا ہے۔ معلوم یا مخلوق اشیاء کی کثرت خدا کی صفات میں تکثر و تعدد پیدا نہیں کرتی۔ اشیاء خدا کی معلومات اور مخلوقات ہیں لیکن اس کی وجہ سے خدا کی صفت علم خلق متاثر نہیں ہوتی۔ یہ صداقت عقل کی رسائی سے باہر ہے۔ اہل عقل اور اہل منطق بمشکل ہی اس کو تسلیم کریں گے، بلکہ اسے ناممکن کہیں گے کہ اشیاء اللہ کو معلوم ہیں پھر بھی اس کا علم ان اشیاء سے جڑا ہوا نہیں ہے یا یہ کہ اشیاء اللہ کی مخلوق ہیں، اس کے باوجود اس کی صفت خلق مخلوقات سے جڑی ہوئی نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ

الوہیت کے تناظر میں ماضی و مستقبل حال کا محض ایک آن ہیں۔ گویہ آن اس سطح پر اپنا وجود نہیں رکھتا لیکن ہم اس کا استعمال اس لئے کرتے ہیں کہ اس سے بہتر لفظ ہمارے پاس نہیں ہے۔ اس آن میں ماضی و مستقبل کی ہر شے معلوم ہے۔ اللہ تعالیٰ زید کو، مثال کے طور پر، ایک ہی آن میں موجود اور غیر موجود دونوں حالتوں میں جانتا ہے۔ جنین کی شکل میں بھی اور بچہ کی شکل میں بھی، جوان کی حالت میں بھی اور بوڑھے کی حالت میں بھی، زندہ بھی اور مردہ بھی، برزخ میں بھی اور حشر اور جزا و سزا کے دن موجود بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ آن واحد ان مختلف حالات سے وابستہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ہو گا تو پھر آن باقی نہیں رہے گا اور زمان کی شکل اختیار کر لے گا جو ماضی و مستقبل میں منقسم ہوتا ہے، اس لئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ ان مختلف حالات میں زید کا وجود ہے بھی اور نہیں بھی۔ (۴۸) حقیقت کے تناظر میں زمان کا وجود نہیں وہاں صرف ایک آن بسیط ہے۔ اس لئے اشیاء کی کثرت و تنوع خدا کی صفات کی بساطت کے لئے کوئی دشواری پیدا نہیں کرتی اور اللہ کی وحدانیت کے تصور کو متاثر نہیں کرتی۔“ تخیل ذات و صفات کے درمیان امتیاز کرتا ہے، دونوں کو جدا وجود تصور کرتا ہے، ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں رکھتا ہے، اور صفات کو ذات کا پردہ بناتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں دو مختلف وجود نہیں ہیں اور ان کے درمیان مزاحمت و مخالفت نام کی کوئی چیز نہیں۔ دونوں مل کر ایک ایسی وحدت بناتے ہیں جس کی کوئی اور نظیر نہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ ذات کو صفات سے جدا کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس وقت پیش آتی ہے جب خدا کے تصور کا عقلی تجزیہ کیا جائے، دوسری اس وقت جب کہ صوفیہ خدا کی ذات پر مراقبہ کرتے ہیں۔ ”جب ایک صوفی کامل خدا کی ذات پر مراقبہ میں مستغرق ہوتا ہے تو اس وقت خدا کے اسماء و صفات اس کی نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور ذات الہی کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا، لیکن ذات کا صفات سے علیحدگی کا یہ عمل صوفی کے ذاتی و داخلی ادراک کا معاملہ ہے نہ کہ کوئی معروضی حقیقت۔“ (۴۹)

اگرچہ اللہ تعالیٰ حقیقی صفات کا حامل ہے تاہم اس کی ذات قائم بنفسہ ہے۔ ”اللہ کا وجود اس کی ذات سے ہے اور یہ ذات اس کے وجود اور اس کی مختلف صفات جیسے حیات، علم، قدرت، سمع و بصر، ارادہ، کلام اور تکوین کے لئے جن پر اس کا وجود دلالت کرتا ہے کافی ہے۔ ان کمالات کے لئے ذات کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ گرچہ یہ حقیقت ہے کہ خدا ان صفات سے ہمیشہ سے متصف ہے۔“ (۵۰) اس موقف کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”اگر اللہ کی ذات اس کی تمام صفات کے وجود کے لئے کافی ہے تو آپ اس کے ساتھ صفات زائدہ کا اثبات کیوں کرتے ہیں اور قدماء کے تعدد کا خطرہ کیوں مول لیتے ہیں۔ فلاسفہ اور معتزلہ ذات کے سوا کسی اور کا اثبات نہیں کرتے اور صفات کا انکار کرتے ہیں اس لئے وہ اس خطرہ میں نہیں پڑتے۔“ شیخ سرہندی نے یہ اعتراض نقل کر کے اس کا جواب اس طرح دیا ہے: ”خدا کی ذات بدرجہ کمال منزہ اور ہر شے سے ماوراء ہے۔ وہ اپنی ذات میں کافی اور بے نظیر ہے لیکن اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ تخلیق کے لئے خالق اور مخلوق کے درمیان ایک تعلق ہونا چاہیے۔ اس لئے صفات کو ایک درجہ نیچے اترنا ہوتا ہے اور ثانوی مرتبہ (یعنی ظلیت) اختیار کرنا ہوتا ہے تاکہ کائنات کی اشیاء کے ساتھ ان کا تعلق قائم ہو سکے۔ اگر صفات واسطہ نہیں ہوتیں تو کوئی چیز وجود میں نہیں آتی۔“ (۵۱)

کہا جاسکتا ہے کہ گرچہ فلاسفہ اور معتزلہ نے معروضاتی صفات کا اثبات نہیں کیا ہے تاہم وہ علم الہی

میں ان کے امتیاز کے قائل ہیں اس لئے وہ بھی تکوین و تخلیق کو بلا واسطہ خالص ذات کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ اس جواب الجواب کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ ”مثالی تاملات (Ideal Considerations) مثالی موجودات کے لئے تو کافی ہو سکتے ہیں اور ان صوفیہ کو مطمئن کر سکتے ہیں جن کے لئے یہ کائنات محض تصور اور خیال میں وجود رکھتی ہے لیکن ایسی کائنات جو خارج میں وجود رکھتی ہو اس کے لئے مثالی تاملات کافی نہیں ہیں۔ اس کے لئے حقیقی صفات ضروری ہیں۔“ (۵۲)

تخلیق (تکوین):

شیخ سرہندی کے نزدیک کائنات اشیاء کی ماہیات یا اعیان کا وجود خارجی میں ظہور ہے۔ ابن عربی بھی کائنات کی توجیہ اسی ڈھنگ سے کرتے ہیں۔ مگر یہ اتفاق صرف ظاہری ہے کیونکہ ماہیت اور وجود سے ایک کی جو مراد ہے وہ دوسرے کی نہیں، دونوں میں بنیادی اختلاف ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات خدا کی ذات کے تعینات ہیں اور اس کے ساتھ متحد ہیں، وہ جواہر حقیقی موجودات ہیں جو ازل سے اللہ کے علم میں اس کی ذاتی شہون کی طرح موجود ہیں۔ ابن عربی جب انہیں عدم کہتے ہیں تو اس کا مطلب، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، صرف یہ ہے کہ وہ خارجی دنیا میں اپنا وجود نہیں رکھتیں۔ وہ یہ ہرگز نہیں کہتے کہ یہ ماہیات حقیقی معنوں میں عدم ہیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات جنہیں وہ حقائق ممکنات کا نام دیتے ہیں، وجود کے بجائے عدم کے تعینات ہیں جو وجود کا ایک شاخہ لئے ہوتے ہیں۔ جو وجود (حقیقی) کا عدم کے آئینہ میں صرف ایک عکس یا ظل ہے۔“ (۵۲) مثال کے طور پر انسان کی ماہیت عدم کی کچھ خاص تعینات جیسے موت، جہل، عجز، شر اور قبح وغیرہ ہیں جو ان تعینات عدمیہ میں وجود حقیقی کی صفات جیسے علم، قدرت، خیر اور حسن وغیرہ کے ان عکس کا عنصر لئے ہوتے ہیں جو ان کے مخالف عدمات کے آئینے میں منعکس ہوتی ہیں۔ اس لئے انسان کی ماہیت یا حقیقت دراصل عدم ہے جو وجود کا ایک ایسا شاخہ لئے ہوئے ہے جو وجود حقیقی کا عکس یا ظل ہے، اگرچہ وجود حقیقی سے بنیادی اعتبار سے مختلف اور وجود باقی اعتبار سے وجود حقیقی سے فروتر ہے۔ حقائق ممکنات خدا کی ذاتی شہون نہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے متحد ہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں، وہ تو عدم کے تعینات ہیں جو اللہ کے علم میں محض ایک خیال کی حیثیت سے ہوتے ہیں نہ کہ اس کے ذاتی شہون کی حیثیت سے۔ بنیادی اعتبار سے وہ عدمات ہیں موجودات نہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں۔ ماہیات یا اعیان کے بارے میں ان کے تصور اور ابن عربی کے تصور میں جو فرق ہے شیخ سرہندی نے اسے یوں بیان کیا ہے:

”میرے نزدیک یہ عدمات اللہ کے اسماء و صفات کے عکس کے ساتھ ممکنات کے حقائق ہیں۔ عدمات کی حیثیت مادہ کی ہے اور عکس کی حیثیت ان کے صور کی ہے جو مادہ پر مرتسم ہیں۔ شیخ محی الدین کے مطابق حقائق ممکنات (جنہیں وہ اعیان ثابتہ کہتے ہیں) بعضہ خدا کے اسماء و صفات کے وہ تعینات ہیں جو خدا کے علم میں موجود ہیں۔ اس کے برخلاف میرے نزدیک حقائق ممکنات عدمات ہیں جو اللہ کے اسماء و صفات کے بالمقابل ہیں مگر اسماء و صفات کے وہ عکس لئے ہوئے ہیں جو خدائی علم میں عدمات کے آئینے میں متشکل ہیں اور ان اسماء و صفات کے ساتھ وابستہ ہیں۔“ (۵۳)

حقائق ممکنات کے اس تصور پر وحدۃ الوجود کے قائل ایک صوفی نے کچھ اعتراضات کئے۔ ایک اعتراض یہ تھا کہ ممکنات کے حقائق عدمات نہیں ہو سکتے۔ کوئی مثبت شے ہونی چاہیے۔ شیخ سرہندی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکنات کے حقائق خالص عدمات نہیں ہیں، ان کا ایک علمی وجود ہے ایک خاص قسم کا ثبوت جو ممکنات کے حقائق کے لئے کافی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ”اگر حقائق ممکنات عدمات ہوتے تو اللہ کی ذات اس میں ان کے موجود ہونے کی وجہ سے متاثر ہوگی۔“ شیخ سرہندی نے جواب میں لکھا: ”یہ ایک عجیب و غریب اعتراض ہے، اللہ تعالیٰ ہر اچھی اور بری چیز کا علم رکھتا ہے، کوئی چیز اللہ میں موجود نہیں ہوتی نہ وہ ان سے متصف ہوتا ہے، پھر کس طرح یہ عدمات اللہ کے وجود میں داخل ہو جائیں گی۔“ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ چونکہ انبیاء و اولیاء بھی مخلوق ہیں اس لئے ان کے حقائق بھی، اس خیال کے مطابق عدمات ہوں گے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو اس سے ان کے وقار کا انکار لازم آئے گا۔ شیخ سرہندی اس کا دندان شکن جواب اس طرح دیتے ہیں کہ ”اپنی حکمت کاملہ اور قدرت تامہ کے ذریعہ اللہ نے انہیں اس لائق بنایا کہ وہ اس کے اسماء و صفات کی عکاسی کریں۔ انہیں نبوت و ولایت کے محاسن سے آراستہ کیا، اپنے کمالات کے عکس سے پیراستہ کیا اور عزت بخشی بالکل ایسے ہی جس طرح اس نے انسان کو گندے پانی کے ایک قطرہ سے پیدا کیا اور پھر اعلیٰ مقامات تک پہنچایا۔ بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ انسان کے وقار کے تحفظ میں بڑے کوشاں ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کو مجروح کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے، ہمہ دوست کا نعرہ لگاتے ہیں، ہر غلیظ اور قبیح کو اللہ کا عین قرار دیتے ہیں اور اس پر اصرار کرتے ہیں لیکن عدم کو انسان کی طرف منسوب کرنے میں شرم محسوس کرتے ہیں اور اس کی جرات نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ انہیں انصاف کرنے کی توفیق دے۔“ چوتھا اعتراض تھا کہ شیخ سرہندی اپنی بدعات کے ذریعہ اجماع صوفیہ کی مخالفت کر رہے ہیں۔ شیخ سرہندی نے اس الزام کے جواب میں کہا: ”ہم تو ہمہ دوست کے نظریہ کو بدعت سمجھتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ ہمہ ازادوست صوفیہ کرام کا متفقہ نظریہ ہے۔ فصوص الحکم کے مصنف اب تک نشانہ تنقید اس لئے بنے رہے کہ انہوں نے ہمہ دوست کا نظریہ پیش کیا ہے۔ میرا نظریہ ہمہ ازادوست کا ہے۔ یہ نظریہ شرع (نقل) اور عقل دونوں میزانوں پر پورا اترتا ہے اور کشف والہام بھی اس کے موید ہیں۔“ (۵۴)

حقائق ممکنات سے متعلق شیخ سرہندی کے تصور کے بارے میں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے، شیخ نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ”آئینہ عدم سے آپ کی کیا مراد ہے، عدم تو لاشے محض ہے، پھر کس طرح وہ وجود کا آئینہ بن سکتا ہے؟ اس کا جواب شیخ سرہندی نے یہ دیا: ”بلاشبہ عدم لاشے محض ہے اس معنی میں کہ خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن علم الہی میں لاشے نہیں ہے؛ پھر جو لوگ وجود ذہنی کے قائل ہیں ان کے مطابق اس کو ایک طرح کا ذہنی وجود حاصل ہے۔ عدم کو وجود کا آئینہ اس لئے کہا گیا ہے کہ جو بھی برائی یا خرابی عدم کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس کا اثبات اس ذہنی وجود کے لئے کیا جاتا ہے جو عدم کے مقابل ہے۔ اسی طرح ہر کمال جس کی نفی عدم کے بارے میں کی جاتی ہے اس کا اثبات وجود کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اس لئے عدم وجود کے کمالات کے ظہور کی شرط ہے۔ یہی معنی ہیں اس قول کے کہ عدم وجود کا آئینہ ہے۔“ (۵۵)

حقائق ممکنات علم الہی میں بہت ہی نچلے درجے کا وجود رکھتے ہیں، خارجی وجود میں ظہور کے وقت تو ان کا

درجہ اور گھٹ جاتا ہے۔ یقیناً خارج میں ظہور کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقائق علم الہی سے خارجی دنیا میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خارج میں موجودات کو انہیں خیالات کے مطابق خلق کرتا ہے جو ان کے متعلق اس کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ شیخ سرہندی اس عمل کو ”ظلی وجود کے ساتھ حقائق کے انصباغ کا نام دیتے ہیں۔ (۵۶) اس انصباغ کی صحیح حقیقت غیر معلوم ہے۔ جیسا کہ ابن عربی کے وہاں بھی ہے۔ لیکن شیخ سرہندی دونوں کو بالکل واضح کرتے ہیں۔ اول یہ کہ اشیاء کا وجود اللہ کے وجود سے مختلف ہے۔ دوم یہ کہ وجود حقیقی کے بالقابل اشیاء کا وجود محض ایک ظل ہے۔

عالم اعراض:

گزشتہ اوراق میں ظلی وجود پر گفتگو کے دوران ہم نے دیکھا ہے کہ شیخ سرہندی کے نزدیک کائنات کا وجود ایک الگ ہی قسم کا وجود ہے جسے ہم بہتر الفاظ میں ”غیر حقیقی - حقیقی وجود“ یا ”غیر موجود وجود“ کہہ سکتے ہیں۔ شیخ سرہندی اپنے فلسفہ تخلیق کی دوسری تعبیر میں جہاں وہ اللہ کی ذات کو وراء الوجود قرار دیتے ہیں کائنات کی اشیاء کے لئے ذات کی نفی کرتے ہیں اور انہیں ذات سے محروم محض اعراض قرار دیتے ہیں۔ کائنات جو ہر سے عاری محض ایک مجموعہ اعراض ہے۔ خارج میں کوئی جوہر نہیں، جس کو علماء جوہر کہتے ہیں دراصل وہ ایک دوسرا عرض ہے۔ اس لئے یہ کائنات محض اعراض کی دنیا ہے۔ ایک عرض دوسرے عرض سے وابستہ ہے۔ اعراض کا یہ پورا مجموعہ وجود حقیقی کے سہارے قائم ہے۔ وہی ایک ذات اور جوہر ہے جس نے ان اعراض کو سنبھال رکھا ہے۔“ (۵۷)

معزلی عالم نظام یہ کہنے میں حق بجانب تھا کہ یہ کائنات عالم اعراض کا ایک مجموعہ ہے لیکن وہ ان اعراض کو ذات واحد کی طرف منسوب کرنے میں کامیاب نہیں ہوا۔ اشاعرہ کی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے ان اعراض کے لئے جوہر کا اثبات کیا اور جوہر لا تجزأ کا نظریہ پیش کیا۔ ابن عربی نے اس نکتہ کو پالیا کہ جس ذات سے اعراض کو منسوب کیا جانا چاہیے وہ ذات الہیہ کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو سکتا، لیکن انہوں نے دو غلطیاں کیں۔ علماء کی طرح ابن عربی نے بھی یہ مان لیا کہ اعراض لمحاتی ہیں، جس لمحہ وجود میں آتے ہیں اسی لمحہ فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکے کہ علماء نے اعراض کے لمحاتی ہونے کے لئے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بہت کمزور ہیں اور ناکافی ہیں۔“ (۵۸) صوفیہ کے لئے اعراض کی لمحاتی خصوصیت ایک موضوعی تجربہ ہے۔ معروضات ان کے شعور میں اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الہی سے پھرتی ہے اور اس وقت ان کے شعور سے غائب ہو جاتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الہی پر مرکوز ہوتی ہے۔ مرکوز ہونے اور پھرنے کے یہ لمحات تسلسل کے ساتھ ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے جاتے رہتے ہیں جس کے نتیجہ میں معروضات کے لمحاتی ہونے، ان کے مستقل فنا ہونے اور دوبارہ رونما ہونے کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔ (۵۹)

دوسری اور بڑی غلطی جو ابن عربی نے کی ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے ذات الہی کو اعراض سے جدا نہیں کیا ہے۔ ”کائنات ایک مجموعہ اعراض ہے ایک ذات واحد نہیں“، کا مطلب ابن عربی کے مطابق یہ ہے کہ ذات واحد ایک جگہ کسی ایک مخصوص مجموعہ اعراض میں ظاہر ہوتی ہے اور دوسری جگہ دوسرے مجموعہ اعراض میں کچھ اس طرح کہ ذات واحد کے سوا ان مجموعہ اعراض کا کوئی اپنا علیحدہ تشخص نہیں ہے۔ اعراض کے یہ مجموعے جنہیں مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے جدا اعیان ہیں جو ذات واحد سے بالکل اس طرح جھول رہے ہیں یا اس پر منحصر ہیں جس طرح

کہ ایک شے کے کثیر عکوس جو آئینے میں نظر آتے ہیں اس شے سے وابستہ اور اس پر منحصر ہوتے ہیں۔ (۶۰) اگر یہ معروضات محض اعراض ہیں اور کوئی اپنا جوہر نہیں رکھتیں جو ان اعراض کا مرجع ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر معروض کا مرجع اللہ کی ذات ہے۔ شیخ سرہندی اس منطقی نتیجہ کو قبول کرتے ہیں لیکن وہ اس سے یہ نتیجہ نکالنا جائز نہیں سمجھتے کہ انسانی انا اور خدائی انا ایک ہی ہے۔ کیونکہ انسانی انائیں جس طرح غیر حقیقی ہیں گرچہ کہ ذاتی اعتبار سے غیر حقیقی ہیں لیکن عدم محض نہیں ہیں بلکہ ظلی وجود کی حامل ہیں اور متحرک اور فعال ہیں۔ انائے الہی انسانی انا کا سہارا اور اس معنی میں ہر انا کا مرجع ہے۔ (۶۱)

اگر تمام اعراض کا قیام خدا کی ذات سے ہے تو کیا اعراض کی امکانیت اس کی ذات کو متاثر نہیں کرے گی؟ یہ اعتراض صحیح ہوتا اگر شیخ سرہندی نے خدا کو اعراض کا محل تصور کیا ہوتا جس میں یہ اعراض رہتے، بستے اور پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شیخ پیدا ہونے، رہنے اور بننے کے اس رشتہ سے انکار کرتے ہیں۔ شیخ سرہندی کے نزدیک یہ اعراض اللہ کی طرف بالکل ایسے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جیسے افکار و خیالات ذہن کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ ان اعراض کا انحصار اللہ کی ذات پر بالکل ایسا ہی ہے جیسے افکار کی بقا کا انحصار ذہن و دماغ پر۔ کائنات کی معروضات اور اشیاء اللہ پر ایسے ہی منحصر ہیں جس طرح سے کہ ساحر کی تخلیقات ساحر پر۔ (۶۲) اس طرح کے انحصار میں محل اور اس محل میں پیدا ہونے اور رہنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ساحر کا سحر ساحر میں موجود ہوئے بغیر ساحر پر منحصر ہوتا ہے بالکل اسی طرح یہ پوری کائنات اللہ پر منحصر ہے۔ اس نے اس کائنات کو جس و وہم کے قلمرو میں پیدا کیا اور اسی میں قائم اور مکمل کیا ہے اور آخرت کی جزا و سزا کو اسی سے وابستہ کیا ہے۔ خارج کی موجودات بذات خود قائم و دائم نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کے ذریعہ قائم ہیں بغیر اس کے کہ وہ ان کا محل ہو اور وہ ان سے متاثر ہو۔



حواشی و مراجع

- ۱۔ جلی، عبدالرحمن "نقوشِ قرآن" لکھنؤ نول کشور، ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، صفحہ ۲۳۶۔
- ۲۔ ایک رہائی یہ ہے:
ہر نقش کہ بر عینِ ہستی پیدا است آن صورتِ آن کس است کالِ نقشِ آراست
دریائے کہن چوں برزند سو ہے نو موجش خوانند در حقیقت دریاست
ترجمہ: "ہر شکل جو وجود کے پردے پر ظاہر ہوتی ہے وہ دراصل اس ہستی و احد کی شکل ہوتی ہے جو انہیں شکل عطا کرتا ہے۔ جب ایک پرانے دریا میں کوئی نئی لہر پیدا ہوتی ہے تو دراصل وہ لہر نہیں ہوتی، دریا ہی ہوتا ہے اگرچہ لوگ اسے لہر کا نام دیتے ہیں۔"
- ۳۔ جلی، "نقوشِ قرآن" (جس کا ذکر اوپر آچکا ہے)، صفحات ۳۳۷-۳۴۰۔
- ۴۔ عبدالحق انصاری "Sufism and Shariah" اسلامک فاؤنڈیشن لسٹر دوسر ایڈیشن صفحات ۱۱۰-۱۱۶۔
- ۵۔ سرہندی، شیخ احمد "اثبات النبوة" اردو ترجمہ کے ساتھ عربی ایڈیشن۔ ناشر غلام مصطفیٰ خان کراچی ۱۳۸۳ھ صفحات ۵-۶۔
- ۶۔ ایضاً صفحات ۷-۸۔
- ۷۔ سرہندی، شیخ احمد "مبدأ و معاد" دہلی مطبع انصاری صفحہ ۳۔
- ۸۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" مدقن: نور محمد لاہور ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء (آئندہ اس کا حوالہ صرف "مکتوب سرہندی" کے طور پر دیا جائے گا) جلد نمبر ۱، خط نمبر ۲۲۰، صفحہ ۳۴۲، فرمان محمد "حیات مجدد" لاہور مجلس ترقی ادب ۱۹۸۵ء صفحہ ۳۔
- ۹۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر ۲، ۳۴ صفحات ۹۸۰-۹۹۰۔
- ۱۰۔ ایضاً، جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۱۔
- ۱۱۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۳۔
- ۱۲۔ ندوی، سید ابوالحسن علی، "تاریخ دعوت و عزیمت" جلد نمبر ۳ لکھنؤ صفحات ۱۵۰-۱۵۱، ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید و احیاء دین "دہلی صفحہ ۹۰، محمد حسن "مقامات امام ربانی مجدد الف ثانی" لکھنؤ شاہی پریس ۱۳۳۳ھ، صفحہ ۹۔
- ۱۳۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۳۔
- ۱۴۔ ایضاً، جلد نمبر ۱، ۲۶۶، صفحہ ۵۸۵، ندوی سید ابوالحسن علی ندوی، "تاریخ دعوت و عزیمت" (مذکورہ بالا) جلد چار، صفحہ ۱۵۰۔
- ۱۵۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات"، جلد نمبر ۱، ۳۱، صفحات ۱۰۲-۱۰۳۔
- ۱۶۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۱۶۰ صفحات ۳۳۸-۳۳۹۔
- ۱۷۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۸۶ صفحات ۶۹۷-۶۹۸۔
- ۱۸۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۸۶ صفحات ۶۹۸۔
- ۱۹۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳ صفحہ ۳۹۳۔
- ۲۰۔ جلی، عبدالرحمن، "لوائج" لاٹھ ۲۹۔
- ۲۱۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" جلد نمبر ۱، ۳۰ صفحہ ۱۰۱۔
- ۲۲۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۲ صفحہ ۱۲۸۱۔
- ۲۳۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۱۶۰، صفحات ۳۳۶-۳۳۷۔
- ۲۴۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۷۲، صفحات ۶۵۰-۶۵۲۔
- ۲۵۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۶۱، صفحہ ۵۷۳۔
- ۲۶۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲، صفحہ ۸۵۳۔
- ۲۷۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۷۲، صفحات ۶۶۰-۶۶۱۔

۲۸	ایضاً جلد نمبر ۳، ۸۹، صفحہ ۱۳۵۲۔
۲۹	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحہ ۸۵۷۔
۳۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸۔
۳۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۰۹، صفحہ ۵۱۶۔
۳۲	ایضاً جلد نمبر ۲، ۵، صفحہ ۸۷۱۔
۳۳	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحات ۸۵۵، ۸۵۶۔
۳۴	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۴۸۵۔
۳۵	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۴۸۷۔
۳۶	ایضاً جلد نمبر ۳، ۷۶، صفحہ ۱۴۱۲۔
۳۷	ایضاً جلد نمبر ۲، ۲۳۳، صفحہ ۴۸۷۔
۳۸	ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحات ۱۱۵۲-۱۱۵۳۔
۳۹	ایضاً جلد نمبر ۱، ۳۰، صفحہ ۱۰۳۔
۴۰	ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۳۔
۴۱	ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۵۔
۴۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸۔
۴۳	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۴۸۵۔
۴۴	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱۱، صفحہ ۸۸۳۔
۴۵	ایضاً جلد نمبر ۲، ۲، صفحات ۸۶۰ - ۸۶۱۔
۴۶	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳، صفحہ ۸۶۳۔
۴۷	ایضاً جلد نمبر ۲، ۲، صفحہ ۸۶۱۔
۴۸	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۶، صفحات ۷۸۲ - ۷۸۳۔
۴۹	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱۱، صفحات ۸۸۳ - ۸۸۵۔
۵۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحہ ۱۲۶۲۔
۵۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۳، ۱۲۶۴۔
۵۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۳-۱۲۶۵۔
۵۳	ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحہ ۸۵۷، جلد نمبر ۱، ۲۳۳ صفحہ ۴۸۸۔
۵۴	ایضاً جلد نمبر ۲، ۴۷، صفحہ ۹۱۹۔
۵۵	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۴۹۶۔
۵۶	ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۴۸۸۔
۵۷	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحات ۹۹۲-۹۹۳۔
۵۸	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحات ۸۹۵ - ۸۹۶۔
۵۹	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحہ ۹۹۵۔
۶۰	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحہ ۹۹۳۔
۶۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۶۳، صفحہ ۱۳۶۲۔
۶۲	ایضاً جلد نمبر ۲، ۳۵، صفحہ ۹۹۳۔

NUQOOSH

QURAN NUMBER

ENGLISH VERSION

VOLUME I & II

Would be available soon.

Book Your Copy Now.

QURAN NUMBER

Spreads over about 25 volumes
first four volumes are on **ALLAH**
and His qualities. He is Author of Quran,
therefore, it is necessary to know Him
before knowing His speech.

NUQOOSH

URDU BAZAR LAHORE - PAKISTAN

PH: 7353525-7311291-7226516 Fax : 92-42-7229389

اللَّهُ

الْبَاقِي

الْبَاقِي

الْبَاقِي

الْبَاقِي

الْبَاقِي

الْبَاقِي

الْبَاقِي

الْبَاقِي

الْبَاقِي

اللَّهُ اور فکر اسلامی

اللہ

نذیر نیازی

اللہ: (ع) (نیز دیکھیے اِلٰہ و اَلْهَمَّ - الکائن الاعلیٰ (الف الف، ع)، اللہ وہ ذات ہے جو اعلیٰ اور بلند ترین ہے۔ قرآن کریم میں ”اللہ“ کا لفظ ۲۶۹ بار مذکور ہوا ہے۔ (دیکھیے المعجم المفہر، بذیل مادہ)۔ تاج العروس میں ابن العربی کا قول نقل ہوا ہے کہ اللہ اسم علم ہے اور اس برحق معبود پر دلالت کرتا ہے جس میں تمام حقائق وجود یہ مجتمع ہیں (دیکھیے بذیل مادہ الف لہ)۔ الملیث کا قول ہے کہ اللہ ذات باری تعالیٰ کا اسم اعظم ہے۔ اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَخَدَهُ اور بقول المسید مرتضیٰ الزبیدی اکثر عارفین کا بھی یہی خیال ہے (قب تاج العروس، بذیل مادہ الف لہ)۔

لفظ ”اللہ“ کے لغوی معنوں کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں (تاج العروس، بذیل مادہ الف لہ)۔ ان اقوال میں سے صرف چار کا علامہ بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے (المبیشاوی، ۴:۱)۔ ان میں سے پہلا قول یہ ہے کہ ”اللہ“ کا لفظ اِلٰہ سے مشتق ہے، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے بدلے شروع میں الف ل تعریف کا اضافہ کر دیا گیا، اور اس بات کی دلیل کہ الف ل تعریف ہمزہ کے بدل کے طور پر آیا ہے کہ ندا کی صورت میں ہمزہ قطعی ہے اور واضح طور پر پڑھا جاتا ہے، جیسے یَا اَللّٰہ۔ ابو علی الفارسی النحوی کی بھی یہی رائے ہے (الصحاح، بذیل مادہ الف لہ)۔ المندری کا قول ہے کہ ابو الہیثم سے جب اللہ کے اسم کی لغوی تحقیق کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ حقیقت میں یہ اِلٰہ تھا، الف ل تعریف داخل کیا گیا تو اِلٰہ ہو گیا، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو گرا دیا گیا اور ہمزہ کی حرکت لام کو دے دی۔ چنانچہ وہ اِلٰہ کہنے لگے اور اس طرح چونکہ لام تعریف متحرک ہو گیا تھا جو ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور دو ہم جنس حروف، یعنی دو متحرک لام ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے پہلے لام کو دوسرے لام میں مدغم کر دیا گیا اور ”اللہ“ ہو گیا (لسان العرب: تاج العروس، بذیل مادہ الف لہ)۔ الجوہری نے نقل کیا ہے کہ سیبویہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ اللہ کے نام کی اصل ”لّٰہ“ ہو جیسا کہ ایک عرب شاعر کہتا ہے:

كَخَلْفَةٍ مِنْ ابْنِي رَبَاحٍ يَشْهَدُهَا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

(یعنی ابورباح کی اس قسم کی مانند جس پر اس کا بڑا بیوتا شاہد ہے)۔

پھر جب اس پر ال تعریف داخل کیا گیا تو اسے اسم علم کا قائم مقام تصور کر لیا گیا، جیسا کہ العباس اور الحسن اسم علم کے قائم مقام تصور کیے جاتے ہیں (الصحاح، بذیل مادہ الف لہ)۔ المبیشاوی نے دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ اللہ کی ذات کا اسم علم ہے اور اسی سے خاص ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اصل میں تو یہ صفاتی نام تھا، مگر جب اللہ کی ذات سے یہ اس قدر مختص ہو گیا

کہ اس کی ذات کے سوا اور کسی کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اس اسم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی، جس طرح ثریا اصل میں وصفی نام تھا، مگر کثرت استعمال کی وجہ سے ستاروں کے جھمکے سے مختص ہو گیا اور اس اسم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ البیضاوی نے چوتھا قول یہ نقل کیا ہے کہ اصل میں یہ سریانی کے لفظ آلبا سے بنا ہے (البیضاوی، ۵: ۱)۔ اس سلسلے میں قاضی شہاب الدین اصفہانی کا یہ قول ہے کہ اللہ کی اصل، اشتقاق یا اس کے عربی و غیر عربی ہونے کے بارے میں کئی اقوال ہیں اور ان میں بہت اختلاف ہے، حتیٰ کہ یہ کہہ دیا گیا ہے کہ جس طرح انسانی عقول خدا کی ذات و صفات کے بارے میں ٹھوکریں کھاتی رہی ہیں اسی طرح لفظ ”اللہ“ کے سلسلے میں بھی حیران و ششدر رہ گئی ہیں، کیونکہ اس لفظ میں بھی ان صفات کی نورانی شعاعوں کا عکس ہے، جس کے باعث اہل بصارت و بصیرت حیرت زدہ ہیں اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

ذُوْنَ صِفَاتِهِ تَحْيِرُ الصِّفَاتُ وَضَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيفُ اللَّفَاتِ . (حاشیہ الشہاب علی تفسیر البیضاوی، ۵: ۱)۔

ترجمہ: اللہ کی صفات کے بارے میں تمام وصفی نام متحیر ہیں، زبانوں کے قواعد گم ہو کر رہ گئے ہیں۔ بعض علماء نے اس لفظ کو سامی زبانوں کے ایک مشترک لفظ سے ماخوذ قرار دینے کی کوشش کی ہے (قب Lexicon: Lane، بذیل مادہ الفلہ)، مگر اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ دراصل سامی زبانوں میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہ اور ہم معنی بھی ہیں، لیکن محض مشابہت کی بنا پر انہیں دخیل کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ الجوائقی نے المغرب میں اس لفظ کو دخیل الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کیا۔

اشتقاق کے سلسلے میں السید مرتضی الزبیدی اور خلیل کی رائے بھی قابل توجہ ہے۔ خلیل کا قول ہے کہ اللہ کا الف حذف نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس سمیت پورے حروف ہی سے اللہ کا اسم مقدس بنتا ہے، اور اسے مکمل شکل ہی میں استعمال کرنا چاہیے، نیز یہ کہ اللہ ان اسماء میں سے ہے جن سے فعل کا اشتقاق جائز نہیں۔ رحمٰن اور رحیم کے برعکس، کہ ان سے فعل کا اشتقاق ہوتا ہے (لسان، بذیل مادہ الفلہ)۔ الملیث کا یہی قول ہے (تاج العروس، مادہ الفلہ)۔ الزبیدی کہتا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ ”اللہ“ اس ذات کا اسم علم ہے جو واجب الوجود ہے اور جس میں تمام صفات کمال جمع ہیں اور یہ غیر مشتق ہے (تاج العروس، بذیل مادہ الفلہ)، نیز المہائمی: تبصیر الرحمن، تفسیر سورۃ الفاتحہ)۔

اللہ کا لفظ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے ہاں ذات باری تعالیٰ کے لیے مستعمل تھا اور اس پر جاہلی شعراء کا کلام اور بعض آیات قرآنی شاہد ہیں۔ چنانچہ زہیر بن ابی سلمیٰ کہتا ہے:

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكُمْ لِيَخْفَىٰ وَ مَهْمَا يُكْتَمِ اللَّهُ يَعْلَمُ

یعنی جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اسے ہرگز نہ چھپاؤ، کیونکہ خولہ کتنا ہی چھپایا جائے اللہ اسے ضرور جان لے گا، (المعلقات، معلقۃ زہیر)۔

ایک اور شاعر قالہ کو اللہ کے مفہوم و معنی میں استعمال کرتا ہے:

وَمَعَاذَ الْإِلَهِ أَنْ تَكُونَ كَظَنِّيهِ وَلَا دُمِّيَةَ وَلَا عَقِيلَةَ رَبِّ رَبِّ

یعنی خدا کی پناہ (معاذ اللہ) کہ وہ (محبوبہ) آہو یا بت یا جنگلی گایوں کے گلے کی ملکہ کی مانند ہو، (الکشاف، ۵: ۱)۔

قرآن کریم سے ظاہر ہوتا ہے کہ الہ کا لفظ اسلام سے پہلے عربوں میں مطلقاً معبود کے لیے مستعمل تھا۔ یہ معبود

ذوباطل ہو یا حق۔ چنانچہ قرآن کریم میں الہ کا لفظ ذات باری (معبود برحق) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے:

إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ • (الكهف: ۱۱۰)

ترجمہ: تمہارا معبود تو صرف "الہ واحد" ہی ہے۔

حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنی وفات کے وقت اپنے بیٹوں سے جب دریافت کیا کہ تم میرے بعد کس کی عبادت کرو گے تو سب نے جواب دیا تھا:

نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ اللَّهُ آبَانَا • (البقرہ: ۱۳۳)

ترجمہ: ہم تیرے اور تیرے آباء کے الہ کی عبادت کریں گے۔

اللہ کا لفظ زمانہ جاہلیت کے عرب بھی صرف معبود برحق یا ذات باری تعالیٰ کے لیے استعمال کرتے تھے۔ چنانچہ جب ان سے دریافت کیا جاتا کہ الارض ومن فیہا کس کے قبضے میں ہے؟ تو وہ ایک ہی جواب دیتے اللہ کے، جیسے قرآن مجید میں ہے:

قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنَّا نُنشِئُكُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ • (المومنون: ۸۴-۸۵)

ترجمہ: ان سے کہیے کہ اگر تمہارے پاس علم ہے تو بتاؤ کہ الارض و "من فیہا" کس کا ہے تو وہ یہی کہیں گے اللہ کا۔

لیکن فرض کیجئے اللہ ال اور الہ سے مرکب ہے۔ اندریں صورت سوال پیدا ہو گا کہ ال سے کس الہ پر زور دینا مقصود ہے؟ ظاہر ہے اس کا ایک ہی جواب ہو گا اور وہ یہ کہ اس الہ پر جس کا ایک مبہم سا تصور دنیا کی ہر قوم اور ہر مذہب میں موجود تھا، لیکن جس کی صحیح نوعیت صرف اسلام نے واضح کی۔ یہ کہنا کہ اس کا اشارہ عربوں کے کسی خاص الہ کی طرف ہے، کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہو گا۔ بہر حال اللہ ایک ایسا کلمہ ہے جو شروع ہی سے عربی زبان میں موجود تھا اور عرب اسے خدائے مطلق کے لیے استعمال کرتے تھے، یہ شاید اس لیے کہ وہ اپنے خیال میں دین ابراہیمی کے پیرو تھے۔

رہا یہ امر کہ اللہ اسم صفاتی ہے یا یہ کہ اسے اسم مُرتَجَل کہیے، سو یہ خیال بعد میں پیدا ہوا، یعنی اس وقت جب اصولیین اور مفسرین کی توجہ اس کلمے کے اشتقاق کی بحث میں لفظ الہ سے اس قبیل کے دوسرے ساری الفاظ کی طرف منعطف ہوئی جس سے مطلب یہ تھا کہ ہم اللہ کو اسم صفاتی بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اللہ ہی چونکہ الہ ہے لہذا ان جملہ صفات کا حامل ہے جن کو از روئے لغت الہ کا محمول تصور کیا جاتا ہے، مثلاً محبت و الہیت، حیرت و درماندگی، عجز فہم وغیرہ وغیرہ۔ اسم مرتجل وہ اسم ہے جسے ارتجالاً کسی شے کے لیے اختیار کر لیا جائے، قطع نظر اس سے کہ اس کے لغوی معنی کیا ہیں یا وہ کس لفظ سے مشتق ہے۔ گویا عربی زبان میں ایک لفظ موجود تھا جسے عرب بطور اسم ذات استعمال کر رہے تھے، سوائے استعمال کر لیا گیا۔ اندریں صورت اس کے اشتقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (لفظ اللہ علم ہے اور جامد للفرد، نہ کسی سے مشتق، نہ اس سے کوئی دوسرا لفظ مشتق، اس لیے اس کے اشتقاق اور تعریف کی تمام بحثیں لا حاصل ہیں (آ، عربی بذیل مادہ)۔

اسلام سے پہلے کے عربوں کے خیال سے قطع نظر قرآن مجید کا خطاب خاص عربوں سے نہیں بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔ وہ سب پر یہ واضح کرتا ہے کہ دعا اور پرستش کے لائق اور نفع و ضرر کی مالک صرف ایک ہی ہستی ہے اور اس ہستی کا نام اللہ ہی ہے۔

دنیا کی کسی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ملے گا جو معنا اللہ کے مترادف ہو۔ قرآن مجید ہی کی بدولت اس کا سبلی اور ایجابی مفہوم متعین ہوا۔

سبلی اعتبار سے یوں کہ قرآن مجید نے عربوں اور بیرون عرب، یعنی وثنی الخیال دنیا کے ان سب عقائد کی نفی کی جو کفار و مشرکین نے وضع کر رکھے تھے۔ مثلاً عرب جاہلیت کا یہ عقیدہ کہ اللہ کے سوا اور بھی معبود (الہ) ہیں (۱۹، مریم: ۸۱)، یا یہ کہ اس کے کچھ شریک ہیں (الانعام: ۱۰۰: ۶)، اس میں اور جنوں میں باہم کوئی رشتہ قائم ہے۔ (المصفت: ۱۵۸: ۳) اس کے بنے بیٹیاں ہیں۔ (النحل: ۵۷: ۱۶ و الانعام: ۱۰۰: ۶)، اسے قربانیوں کی ضرورت ہے، وہ گوشت اور خون کا محتاج ہے۔ (الحج: ۳۷: ۲۲)۔ کچھ اس طرح کے توہمات تھے جو عربوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ قرآن مجید نے ان کی تردید کی تو نہ صرف اس قبیل کے توہمات بلکہ ان کے علاوہ جیسے بھی خیالات ذہن انسانی نے جہاں کہیں قائم کر رکھے تھے ان سب کی تردید ہو گئی۔ پھر اگرچہ اس ارشاد میں کہ کوئی الہ نہیں مگر اللہ، بظاہر روئے سخن عربوں سے ہے، لیکن درحقیقت اس سے دنیا بھر کے معبودان باطل (اکہتہ) کی نفی مقصود ہے۔ قرآن مجید نے کفر و شرک کی دنیا سے نہایت واضح الفاظ میں خطاب کیا اور کہا: تم جن کو اپنا الہ ٹھہراتے ہو، ان کا کہیں وجود نہیں۔ (یوسف: ۱۰۰: ۱۳)۔ وجود ہے تو صرف اللہ کا۔ اللہ ہی تمہارا الہ (معبود) ہے۔ (النحل: ۲۲: ۱۶)۔ لہذا اس کے سوا کوئی معبود نہیں، نہ آسمانوں میں نہ زمین میں۔ آسمانوں میں بھی وہی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی معبود۔ (الزخرف: ۸۴: ۲۳)۔ اس کے سوا کسی کو معبود نہ ٹھہرو۔ (القصص: ۸۸: ۲۸)۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معبود قرار دینا ایسی بات ہے جس کی کوئی دلیل ہے نہ برہان۔ (المومنون: ۱۱۷: ۲۳ و الانبیاء: ۲۴: ۲۱)۔ لیکن انسان کی نظر تو محسوس کی خوگر ہے۔ اس کی جہالت اور توہم پرستی نے شکل اصنام کئی ایک معبود پیدا کر رکھے تھے۔ وہ اینٹ اور پتھر یا ایسی ہی دوسری مادی اشیاء کو خداؤں کی شکل دیتا اور خداؤں ہی کی طرح ان کی پرستش کرتا اور یہ نہیں سوچتا تھا کہ ان میں اتنی بھی طاقت نہیں کہ مکھی ایسی حقیر چیز پیدا کر سکیں، یا مکھی ان سے کچھ چھین لے تو اسے واپس لے لیں۔ (الحج: ۷۳: ۲۳)، وہ ان کے کسی کام نہیں آئیں گے۔ (الانبیاء: ۹۹، ۹۸: ۲۱)۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اگر اللہ کے سوا کچھ اور بھی معبود ہوتے تو دنیا جہاں میں فساد پھیل جاتا۔ (الانبیاء: ۲۲: ۲۱)، ہر ایک اپنی اپنی مخلوق کو اڑالے جاتا اور دوسرے پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (المومنون: ۹۱: ۲۳)۔ یہ انہیں کیوں مانتے ہیں؟ وہ ماننے کی چیز نہیں ہیں۔ ان کا کوئی وجود ہے نہ حقیقت۔

ذات باری کا غلط تصور صرف غیر مہذب اقوام تک محدود نہ تھا بلکہ متمدن دنیا بھی اس سے محفوظ نہ تھی۔ یونان میں بھی متعدد دیوی دیوتاؤں کا تصور موجود تھا۔ زرتشتیت، شویت، کاشکار تھی۔ بدھ مت میں تو ذات باری کا کوئی مثبت تصور ہی نہ تھا۔ اسی طرح یہود و نصاریٰ کے ہاں بھی عقیدۃ الوہیت مسخ ہو چکا تھا۔ یہود اور بالخصوص نصاریٰ نے کچھ ایسے عقائد اختیار کر لیے جن کی روح بڑی حد تک وثنی، یعنی شرک اور کفر کی دنیا سے ماخوذ تھی۔ یہود کہتے ہیں عزیر اللہ کا بیٹا ہے۔ عیسائی کہتے ہیں عیسیٰ اللہ کا بیٹا ہے۔ یہ محض ان کے کہنے کی بات ہے۔ (التوبہ: ۳۰: ۹)۔ وہ لوگ کفر کے مرتکب ہوئے جنہوں نے کہا مسیح اللہ کا بیٹا ہے۔ (المائدہ: ۱۷: ۵) اور وہ بھی جو کہتے ہیں اللہ تینوں میں سے تیسرا ہے۔ (المائدہ: ۷۳: ۵)۔ اسے تین مت کہو، باز آ جاؤ۔ (النساء: ۱۷: ۴)۔ مسیح (علیہ السلام) کا کہنا تو یہ تھا کہ میں نے تو یہ نہیں کہا تھا مجھے اور میری ماں کو معبود مانو۔ (المائدہ: ۱۱۶: ۵)۔ عیسائیوں نے یہ دو معبود کیوں اختیار کر رکھے ہیں۔ (النحل: ۵۱: ۱۶)، اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ بیوی۔ (الانعام: ۱۰۱: ۶)، یہ بہت بڑی بات ہے جس میں وہ الجھ گئے ہیں۔ قریب ہے آسمان پھٹ پڑیں، زمین ٹکڑے ہو جائے اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو کر

گر جائیں کہ ان کا قول ہے کہ اللہ کا کوئی بیٹا ہے۔ اللہ کی ہرگز یہ شان نہیں کہ اس کا کوئی بیٹا ہو۔ (مریم: ۸۹-۹۲)۔ یہود اور نصاریٰ کہتے ہیں ہم اللہ کے بیٹے اور دوست ہیں۔ (المائدہ: ۱۸:۵)۔ وہ کہتے ہیں کوئی جنت میں نہیں جائے گا، مگر ہم۔ (البقرہ: ۱۱۱:۲)۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ ہم اللہ کی چہیتی قوم ہیں اور اس لیے دار آخرت صرف ہمارے لیے ہے: (البقرہ: ۹۳:۲)۔ ہمیں آگ نہیں چھوئے گی، مگر چند دن۔ (آل عمران: ۲۳:۳)، وہ ایسی بے بنیاد باتیں کیوں کہتے ہیں؟ یہود اور نصاریٰ نے اللہ کو چھوڑ کر احبار و رہبان کو ابنار ب بنا رکھا ہے اور عیسیٰ بن مریم کو بھی۔ (التوبہ: ۳۱:۹)۔ انہوں نے اللہ کی شان الوہیت کا اندازہ نہیں کیا، اس کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اس کا حق ہے۔ (الانعام: ۹۱:۶)۔

مندرجہ بالا آیات قرآنی میں یہود و نصاریٰ کو عقیدۃ الوہیت کے سلسلے میں جو زجر و توبخ فرمائی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ اہل کتاب ہوتے ہوئے بھی اس سلسلے میں بھٹک گئے۔ یہود کے ہاں خدا کی ہستی ایک جابر و قاہر ہستی قرار پائی گئی، جس کی نظر شفقت کے مستحق صرف یہود ہیں۔ نصاریٰ میں اس کے رد عمل کے طور پر خدا مجسمہ رحمت ٹھہرا، مگر تثلیث کے عقیدے نے الوہیت کو ایک معما بنا دیا۔

پھر جب مذاہب عالم کی تعلیم مسخ ہو رہی تھی تو کیا تعجب ہے اگر نوع انسانی نے خود اپنی غلط خیالی اور بے راہ روی سے طرح طرح کے معبود (الہ) پیدا کر رکھے تھے۔ مذہبی پیشوا اس کے معبود تھے، کاہن اور بادشاہ معبود، کوئی بے نام سی ہستی اور کوئی خیالی سی قوت معبود، حتیٰ کہ دولت، طاقت اور حرص و آز معبود۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ تُو نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی ہوائے نفس کو اپنا معبود بنا رکھا ہے۔ (الفرقان: ۲۵:۳۳)۔ یعنی کتنے فاسد خیالات ہیں جو اکثر ہمارے دل میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ہمیں چاہیے جب بھی ہمارا ذہن ذات الہیہ پر مرکوز ہو، خواہ بجزد اس کی ماہیت اور کنہ میں غور و فکر کے باعث یا انسان اور کائنات سے متعلق کسی مسئلے کے حوالے سے، اپنے نفس کو اچھی طرح سے کریدیں اور دیکھیں کہ اس میں کوئی فریب اور مغالطہ تو کام نہیں کر رہا ہے یا ایسا تو نہیں کہ ہم اپنے ذہن کی پستیوں اور تاریکیوں میں کھو گئے ہیں۔ ہمیں چاہیے ہر شیطانی وسوسے پر متنبہ رہیں۔ اہل تقویٰ تو جہاں شیطان نے وسوسہ اندازی کی چونک اٹھتے اور سوچ سمجھ سے حقیقت کو پا لیتے ہیں۔ (الاعراف: ۲۰۰:۷)۔ ہمارا فرض ہے جو نبی شیطان کی طرف سے کوئی خلش محسوس ہو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگیں۔ (الاعراف: ۲۰۱:۷)۔ اس کی تسبیح کریں، زمین و آسمان اور جو ان میں ہیں سب اس کی تسبیح، یعنی پاکیزگی کا اقرار کر رہے ہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۷:۳۳)۔ وہ پاک ہے۔ رَبِّ الْعِزَّت ہے۔ ہر ایسی بات سے پاک جو اس سے منسوب کی جاتی ہے۔ (المصطفیٰ: ۱۸۰:۳۷)۔ ہمیں چاہیے کہ ہم کوئی بات اپنی طرف سے اس سے منسوب نہ کریں۔ یہ بہت بڑی معصیت ہوگی اگر ہم نے اللہ کے بارے میں وہ کچھ کہا جس کا ہمیں علم نہیں۔ (البقرہ: ۱۶۹:۲)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور یہ کہ ذات باری کے نام کے لیے ایسا موزوں لفظ دنیا کی کسی زبان میں موجود نہیں۔ یہ لفظ ذات باری تعالیٰ کے سلبی مفہوم کے ساتھ ساتھ ایجابی مفہوم کو بھی بڑی جامعیت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ اس سے ایک طرف تو تمام معبودانِ باطلہ کی نفی ہوتی ہے اور دوسری جانب اس ہستی کا اثبات ہوتا ہے جسے قرآن کریم یوں پیش کرتا ہے:

اللہ ایک ہی تو ہے۔ اللہ صمد ہے، کسی کا محتاج نہیں، سب اس کے محتاج ہیں۔ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس کے برابر (كُفُوًا) ہے۔ (الاخلاص: ۱۱۲:۱-۴)

واحد اور لاشریک۔ (الانعام: ۱۹۶)، (بمواضع کثیرہ) بے نظیر و بے عدیل۔ (الشوریٰ: ۱۱۴۳)، ہر نقص اور کمزوری سے پاک۔ (الزمر: ۳۹)، جس کے لئے اوگتھ ہے نہ نیند۔ (البقرة: ۲۵۵)، نہ تنہا۔ (ق: ۳۸، ۵۰)، نہ زوال و فنا۔ (الرحمن: ۵۵)، نہ موت۔ (الفرقان: ۵۸، ۲۵)، نہ بلاکت۔ (التقصص: ۸۸، ۲۸)، حی و قیوم، بزرگ اور برتر اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔ نہیں پڑ سکتی اس کو اوگتھ اور نیند۔ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کرے اس کے پاس، مگر اجازت سے جانتا ہے جو کچھ خلقت کے رب و ربوہ ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے، مگر جتنا کہ وہ چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو اور گراں نہیں اس کو تھامنا ان کا۔ اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا۔ (البقرة: ۲۵۵)۔

کبیر و متعال۔ (الحج: ۲۲، ۲۳ و الرعد: ۹، ۱۳)، قوی و عزیز۔ (الحديد: ۵۷، ۵۸)، قادر مطلق۔ (الانعام: ۶، ۶۵)، فعال لَمَّا يُرِيدُ۔ (هود: ۱۱، ۱۰)، صاحب اقتدار۔ (الحجر: ۵۴، ۵۵)، صاحب حکمت۔ (الانعام: ۶، ۱۳۹)، جبار و قہار۔ (الحشر: ۲۳، ۵۹ و الرعد: ۱۲، ۱۳)، خلاق العلیم۔ (یس: ۸۱، ۳۶)، رزاق، ذوالقوة المتین۔ (الذاریات: ۵۸، ۵۰)، الفاطر۔ (الشوریٰ: ۳۲، ۱۱، الانبیاء: ۵۶، ۲۱)، ہر شے کا رب۔ (الانعام: ۶، ۱۶۳)، جس نے ہر شے پیدا کی۔ (الانعام: ۶، ۱۰۱)، جو چاہے پیدا کرے۔ (آل عمران: ۳، ۴۷) اور جس کا چاہے اضافہ کرے۔ (الفاطر: ۱۳، ۵)، کوئی نہیں جانتا اس کے جنود کو۔ (الدثر: ۳۱، ۴۳)۔ زمین و آسمان اسی کے سہارے قائم ہیں اور کوئی نہیں جو انہیں سہارا دے، مگر وہ۔ (النحل: ۱۶، ۲۹)۔ اسی کا ہے جو کچھ ہے آسمانوں اور زمین میں۔ اسی کی میراث ہیں آسمان اور زمین۔ (آل عمران: ۱۸۰، ۳)۔ سب اس کے مطیع و فرمان بردار ہیں۔ (الروم: ۲۷، ۳۰)، طوعاً و کرہاً۔ (آل عمران: ۸۳، ۳)۔ آسمان و زمین کو اس کا اقرار ہے۔ (لحم السجدة: ۱۱، ۴۱)۔ کوئی نہیں جو اس کی بندگی سے آزاد ہو، ہر شے اس کی عبد ہے۔ (مریم: ۹۳، ۱۹)۔ اسی کے ہاتھ میں ہے ہر شے کی حکومت۔ (المؤمنون: ۸۸، ۲۳)

دنیا جہان سے غنی (آل عمران: ۹۷، ۳)۔ حاضر و ناظر، ہر کہیں ہمارے ساتھ۔ (الحديد: ۵۷، ۵۸)، جس طرف لوٹیں وہیں موجود۔ (البقرة: ۱۱۵، ۲)، غیب و شہادۃ کا عالم۔ (الانعام: ۶، ۷۳)۔ جس سے کوئی شے مخفی نہیں۔ (یونس: ۶۱، ۱۰)، ظاہر ہو کہ پوشیدہ۔ (طہ: ۷۰، ۷۱)۔ کوئی ذرہ غائب نہیں ہو سکتا چھوٹا ہو یا بڑا، آسمانوں میں یا زمین میں۔ (اسبا: ۳، ۳۴)، کسی سے بے خبر نہیں رات میں چھپے یا دن میں چلے۔ (الرعد: ۱۰، ۱۳)، غلام الغیوب۔ (التوبہ: ۷، ۷۸)، اسی کے ہاتھ میں ہیں غیب کی کنجیاں، جانتا ہے جو کچھ ہے بحر و بر میں، کوئی پتہ نہیں گرتا، نہ دانہ زمین میں اترتا ہے جو اسے معلوم نہ ہو، کوئی رطب و یابس نہیں جو واضح کتاب میں موجود نہ ہو۔ (الانعام: ۵۹، ۶)۔ سمیع و علیم۔ (البقرة: ۱۸۱، ۲)۔ رؤف و رحیم۔ (البقرة: ۱۳۳، ۲)، اپنے بندوں پر قاہر اور ان کا محافظ۔ (الانعام: ۶، ۶۱)، لطیف و خبیر۔ (الانعام: ۶، ۱۰۳)، آنکھیں اسے نہیں پاسکتیں، لیکن وہ آنکھوں کو پالیتا ہے۔ (الانعام: ۶، ۱۰۳)

کوئی نہیں جو اس کی شان برتری اور کبریائی کو پہنچے۔ (بنی اسرائیل: ۱۱۱، ۱)۔ تبارک۔ (الملک: ۱۲، ۷)۔ و تعالیٰ، ملک الحق۔ (المؤمنون: ۱۱۶، ۲۳)۔ ذوالجلل والاکرام۔ (الرحمن: ۵۵، ۲۷)۔ رب عرش عظیم۔ (التوبہ: ۱۲۹، ۹)۔ رب عرش کریم۔ (المؤمنون: ۱۱۶، ۲۳)۔ کوئی نہیں جو اس کے اختیار و اقتدار میں اس کا شریک ہو، اس نے ہر شے پیدا کی اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ مقرر کر دیا۔ (الفرقان: ۲، ۲۵)۔

اسی کے لیے آسمانوں اور زمین میں کبریائی ہے۔ (الجمیۃ: ۳۵:۳۷)، آسمانوں اور زمین کا رب اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کا۔ کیا تم جانتے ہو اس کا کوئی ہم نام بھی ہے۔ (مریم: ۱۹:۶۵)۔

مالک الملک۔ (آل عمران: ۲۶:۳)۔ اسی کے ہاتھ میں آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے۔ (آل عمران: ۱۸۹:۳)۔ اسی کے ہیں آسمانوں اور زمین کے خزانے۔ (المنافقون: ۶۳:۷)۔ اور ان کی کلیدیں (۳۲:۱۲) (الشوریٰ: ۱۲)۔ جس نے آسمانوں کو بلندی عطا کی، زمین کو بچھا دیا۔ (البقرہ: ۲۲:۲)۔ سورج کو ضیاء دی۔ (یونس: ۵:۱۰)۔ چاند کو روشنی بخشی۔ (نوح: ۶:۶)۔ خلق و امر اس کے ہاتھ میں ہے۔ (الاعراف: ۵۴:۷)۔ مدبر امور۔ (الرعد: ۲:۱۳)۔ احکم الحاکمین۔ (ہود: ۱۱:۳۵)۔ اسی کے لیے ہے حکم۔ (الانعام: ۶:۵)۔ جیسا چاہے حکم لگائے۔ (المائدہ: ۱۵:۱)۔ موت و حیات کا خالق۔ (۲:۶۷)۔ زندہ سے مردہ اور مردہ سے زندہ نکالنے والا۔ (آل عمران: ۳:۲۷)۔ وہی رات کو دن اور دن کو رات میں لپیٹ دیتا ہے۔ (الزمر: ۳۹:۵)۔ بادلوں کو اٹھاتا ہے۔ (الرعد: ۱۳:۱۲)۔ بولوں کا رخ بدلتا ہے۔ (الجمیۃ: ۳۵:۴)۔ کہ بادل مردہ زمین کی آبیاری کریں۔ (الفاطر: ۳۵:۹)۔ جس نے سائے کو پھیلا یا حالانکہ چاہتا تو اسے روکے رکھتا۔ (الفرقان: ۲۵:۲۵)۔ غفار۔ (نوح: ۱۰:۷)۔ وہاب۔ (آل عمران: ۸:۸)۔ دنیا جہان پر فضل کرنے والا۔ (البقرہ: ۲:۲۵۱)۔ کاشف الضر۔ (النمل: ۲۷:۶۲)۔ مجیب الدعاء۔ (البقرہ: ۲:۱۸۶)۔ قریب و مجیب۔ (البقرہ: ۲:۱۸۶)۔ معین و مستعان۔ (الانبیاء: ۲۱:۱۱۲)۔ مولیٰ و مددگار۔ (الانفال: ۸:۴۰)۔ محافظ۔ (ہود: ۱۱:۵)۔ اور نگہبان۔ (النساء: ۴:۸۰)۔ زمین میں اس کی آیات ہیں، دلوں میں اس کی آیات۔ (الذاریات: ۵۱:۲۰-۲۱)، آفاق و انفس میں اس کی آیات (۳۱:۳۱) (تہ المجیدہ: ۵۳)، جس کے کلمات غیر مختتم ہیں (النمل: ۳۱:۲)۔ جس کا گن گان کا مترادف ہے۔ (مریم: ۱۹:۳۵)۔ جس نے انسان کو یونہی پیدا نہیں کیا۔ (المؤمنون: ۲۳:۱۱۵)۔ جو کچھ پیدا کیا حق ہے۔ (الدخان: ۳۹:۳۳)۔ کوئی شے باطل نہیں (۳:۳) (آل عمران: ۱۹۱)، نہ کائنات کوئی کھیل۔ (الانبیاء: ۲۱:۱۶)۔ جس کی مخلوق میں کوئی تفاوت ہے نہ فطور۔ (الملک: ۶۷:۳)۔ جس نے ہر شے کو خلعت وجود عطا کیا اور اسے ٹھیک راستے پر لگادیا۔ (طہ: ۲۰:۵۰)۔

رفع الدرجات۔ (المؤمن: ۴۰:۱۵)۔ سزاوار عبادت، سزاوار حمد۔ (التغابن: ۶۳:۱)۔ فرشتے اس کی تقدیس و تسبیح کرتے ہیں۔ (البقرہ: ۳:۳۰)۔ آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح خواں۔ (الحشر: ۵۹:۲۳)۔ سب اس کے سجدہ گزار، آسمانوں میں ہوں یا زمین میں۔ (الرعد: ۱۳:۱۵)۔ شمس و قمر، ستارے اور پہاڑ، شجر اور حیوان۔ (الحج: ۲۲:۱۸)۔ ہر شے حتیٰ کہ ان کے سائے بھی، دائیں بائیں اس کے سامنے سر بسجود۔ (النحل: ۱۶:۳۸)۔ ہر شے اس کی عبد، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے بعجز و بندگی سب اس کے سامنے حاضر۔ (مریم: ۱۹:۹۳)۔

یہ ہے اللہ، رب برحق۔ (یونس: ۱۰:۳۲)۔ اسی کے لیے ہے تمام تر حمد۔ (الفاتحہ: ۲:۱)۔ اول و آخر حمد۔ (القصص: ۲۸:۷)۔ آسمان اور زمین میں حمد۔ (الروم: ۳۰:۱۸)۔ اور انجام کار بھی حمد۔ (یونس: ۱۰:۱۰)۔ وہی اول ہے، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن۔ (الحمدید: ۵۷:۳)۔ اسی کے لیے ہیں اَسْمَاءُ الْحُسْنٰی (طہ: ۲۰:۸)۔ اے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمن، اس کے اچھے ہی نام ہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۷:۱۱)۔ جو مثال ہے اعلیٰ۔ (النحل: ۱۶:۶۰)۔

”اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی، مثال اس روشنی کی جیسے ایک طاق، اس میں ہو ایک چراغ، وہ چراغ دھرا ہو ایک شے میں، وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارہ چمکتا ہو، تیل جلتا ہے اس میں بابرکت درخت کا، وہ زیتون ہے، نہ مشرق کی طرف

ہے نہ مغرب کی طرف، قریب ہے اس کا تیل کہ روشن ہو جائے اگرچہ نہ لگی ہو اس میں آگ۔۔۔ روشنی پر روشنی۔۔۔ اللہ ربہ دکھلا دیتا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے اور بیان کرتا ہے اللہ مثالیں لوگوں کے واسطے اور اللہ سب چیز کو جانتا ہے۔“ (النور: ۲۳)۔ (۳۵)

آیات بالا سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یوں ذات الہیہ میں تشبیہ اور تجسیم کا رنگ پیدا کیا جا رہا ہے۔ ہرگز نہیں۔ قرآن مجید کا فیصلہ ہے: لیس كمثله شىء • (الشوری: ۱۱: ۴۲) اور یہ انتہائی درجہ ہے تنزیہ، یعنی اس امر کا کہ ذات الہیہ ہر ایسی کمزوری، نقص اور عیب سے پاک ہے جو ہمارے ذہن میں آسکتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہمیں غلط فہمی نہ ہو کہ تنزیہ عبارت ہے تعطیل یا تجرید سے۔ تعطیل اور تجرید کی انتہائی پرہیزی ہے اور نفی وہ چیز ہے جسے ذہن انسانی قبول نہیں کرتا۔ وہ چاہتا ہے اس سے آگے بڑھے۔ تعطیل ضد ہے تشبیہ کی، وہ نفی ہے ذات و صفات، حتیٰ کہ ہستی اور وجود کی نفی، یعنی آخر الامر محض نفی، جیسا کہ بعض مذہبی فلسفوں کا معاملہ ہے۔ گو اس صورت میں بھی ذہن انسانی مجبور ہے کہ نفی سے اثبات کا رخ کرے، خواہ اسلام و الفاظ کے سہارے، خواہ مجرد تصورات، مثلاً واجب الوجود یا اصول اور قوت ایسی اصطلاحات کی ایجاد سے، جن میں ناممکن ذات اور ہستی کے معنی پیدا ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ ذات اور ہستی کی طرف آئیے تو تشبیہ ناگزیر ہو جاتی ہے، لیکن تشبیہ اور تجسیم میں بڑا نازک فرق ہے جسے نظر انداز کر دیا جائے تو ذات الہیہ کی ماورائیت ختم ہو جائے گی اور اس کی شان مطلقیت بھی قائم نہیں رہے گی، بلکہ عین ممکن ہے ہمارا محدود ذہن اسے محسوسات کی دنیا میں لے آئے۔ چنانچہ یہی کچھ ان مذاہب میں ہوا اور ضرور ہوتا جن پر وثیت کا غلبہ تھا۔ ان کے لیے تو بجز تجسیم کے چارہ کار نہ تھا۔ یہودیت اور عیسائیت بھی تجسیم سے آزاد نہ رہ سکی۔ یہودیت نے تو صرف اتنا ہی کیا کہ ذات الہیہ کو انسانی صفات سے متصف کر دیا۔ جیسے اللہ انسان کی طرح کوئی شخص یا مادی جسم ہے، لیکن عیسائیت کے اس عقیدے سے کہ خدائے رحیم و کریم مجبور تھا کہ اس کی رحمت اور محبت ایک انسانی پیکر میں جلوہ گر ہو، گوشت پوست کا ایک انسان رحبہ الوہیت پر فائز ہو گیا۔ یوں مسیح علیہ السلام کی ابنیت کا عقیدہ وضع ہوا اور پھر ایک غلط منطق نے شخصی خدا کا تصور قائم کر ڈالا، جس کے پھر تین اشخاص (اقانیم) ہیں (باپ، بیٹا اور روح القدس)، ہر ایک صفت الوہیت سے متصف، یعنی اپنی جگہ پر معبود (الہ)، حالانکہ اسی منطق کی رو سے دیکھا جائے تو تثلیث فی التوحید یا توحید فی التخلیث کے اس عقیدے سے نہ صرف ذات الہیہ کی مطلقیت میں فرق آتا ہے۔ کیونکہ یوں اس کی حیثیت اضافی ہو جاتی ہے، بلکہ عالم لاہوت اور عالم ناسوت میں جو مستقل فرق ہے اور جسے کوئی منطقی حیلہ دور نہیں کر سکتا وہ بھی قائم نہیں رہتا۔ معاذ اللہ! یہ کیسی بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکلی۔ یہ لوگ کچھ نہیں کہتے، مگر جھوٹ۔ (الکہف: ۵: ۱۸)، لہذا یہاں پھر ایک دفعہ اس ارشاد ربانی کو دہرائیے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے:

تیرا رب پاک ہے، رب العزت ہے، ان صفات سے پاک جس طرح وہ اس کی صفت کرتے ہیں۔ (المصفت: ۱۸۰: ۳۷)۔ اور انہوں نے اللہ کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اسے پہچاننے کا حق ہے۔ (الانعام: ۹۱: ۶)

اندریں صورت ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اگر قرآن مجید نے ذہن انسانی کی متناہیت، یعنی اس کے علم و فہم اور اس کی عقل و فکر کے ساتھ ساتھ اس کے محسوسات و مدركات، جذبات و احساسات اور وجدان کی محدود دنیا کے پیش نظر ذات الہیہ کے اثبات میں تشبیہ وغیرہ سے کام لیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذات الہیہ کا قیاس ہم اپنے مدلولات علم، مشاہدات اور تجربات یا اپنے ذوق وجدان کی بنا پر کریں۔ اس کے برعکس یہ ذہن انسانی کی استعداد فہم و ادراک کے مطابق اس سے خطاب ہے تاکہ

یوں ہمارے ذہن میں اس ہستی کا شعور پیدا ہو جو اگرچہ وہم و خیال سے بالا اور فہم و ادراک سے دور ہے، لیکن جس کی معرفت میں ہمارا وجدان، ہماری واردات قلب، ہماری عقل و فکر اور ہمارا علم و عمل رہنمائی کر سکتا ہے۔ بے شک ہم اس کی کنہ سے بے خبر ہیں، نہیں جانتے اس کی ماہیت کیا ہے، لیکن اتنا تو جانتے ہیں کہ ذات الہیہ ایک کامل و مکمل اور سر تا سر محمود ہستی ہے، جسے ہر اچھے نام ہی سے پکارا جاسکتا ہے اور جس سے -- بزبان فلسفہ و حکمت -- ہر اچھی صفت کا اسناد کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اس باب میں اگر بعض مثالوں سے بھی کام لیا گیا تو اسی مصلحت کی بنا پر کہ ہماری فہم و ادراک میں حرکت پیدا ہو اور ہمیں اس کے اقرار میں کوئی مشکل پیش نہ آئے۔ اللہ مثالیں بیان کرتا ہے کہ انسان عقل و فکر سے کام لے۔ (الرعد: ۱۳: ۱۷)، اس نے طرح طرح سے مثالیں بیان کر دی ہیں۔ (بنی اسرائیل، ۸۹: ۱۷)، قرآن مجید میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ (الزمر: ۲۷: ۳۹)، اللہ کو مثالیں بیان کرنے میں کوئی حجاب نہیں۔ (البقرہ: ۲۶: ۲)، کوئی بھی مثال ہو اس سے مقصود ہے افہام و تفہیم، مثلاً کلمات طیبات ہیں کہ ان کی مثال ہے شجرہ طیبہ کہ جس کی جز اگرچہ زمین میں ہے، لیکن شاخیں آسمان پر اور پھل ہمیشہ حاضر۔ (ابراہیم: ۲۵: ۱۳-۲۴)۔ ان کے مقابلے میں کلمہ خبیثہ ہے شجرہ خبیثہ کی طرح کہ جسے قرار نہیں (۱۳: ۲۶)، ابراہیم: ۲۶: ۲۶)، بعینہ منکرین آخرت ہیں کہ ان کے لیے بری ہی مثال ہے۔ پھر کتنی مثالیں ہیں جو کفار کی سمجھ میں نہیں آتیں۔ وہ کہتے ہیں کیا مطلب ہے اللہ کا مثالوں سے۔ (المدثر: ۳۱: ۷۴)، البتہ ہمیں مثالوں سے احتراز کرنا چاہیے۔ (النحل: ۷۴: ۷۴)، مبادا کفر و شرک کے مرتکب ہو جائیں۔ بعینہ کچھ الفاظ اور کچھ استعارے ہیں کہ رعایت کلام یا کسی خاص موقع و محل کے پیش نظر اختیار کیے گئے، مگر جن کا یہ مطلب نہیں کہ استعاروں کو حقیقت پر محمول کیا جائے بلکہ اس لیے کہ ایک امر واقعی ہماری سمجھ میں آجائے، مثلاً ارشاد ہوتا ہے: اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ پر۔ (الفح: ۱۰: ۳۸)، یا یہ کہ یہود کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ بند ہے حالانکہ اس کے ہاتھ کھلے ہیں۔ (المائدہ: ۶۳: ۵)، لہذا اس سلسلہ تشبیہ کی (جو فی الواقع تشبیہ نہیں بلکہ مجاز و کنایہ ہے) سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ جوں جوں ذہن انسانی میں اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی، اس کی یگانگی اور یکتائی، ارکے جمال و جلال اور اختیار و اقتدار کا شعور راسخ ہوتا جاتا ہے یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرکوز ہوتی جاتی ہیں اور دل خود ہی شہادت دینے لگتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک ہے، لاشریک اور لازوال۔ زبان اس کی تسبیح و تقدیس کرتی اور اس کی حمد و ثناء پر مجبور ہو جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اسی کے لیے شروع میں بھی حمد ہے اور آخر میں بھی حمد۔ (القصاص: ۷۰: ۲۸)، اور آخر میں ہمارا کہنا یہی کہ حمد ہے اللہ رب العالمین کے لیے۔ (یونس: ۱۰: ۱۰)، پھر اگر یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرکوز ہیں تو یونہی نہیں بلکہ اس توحید فی الصفات کی ایک اساس ہے جس سے ان میں ایک منطقی تعلق اور ربط قائم ہو گیا ہے، یعنی ایک بنیادی تصور ہے جس نے ان سب کو باہم وابستہ کر رکھا ہے۔ لہذا یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ یوں ہماری رہنمائی کس حقیقت کی طرف ہو رہی ہے، جس کا لامتناہیت و ماورائیت کے باوصف ہمارے ذہن کو اقرار بھی ہے۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اس سلسلہ تشبیہ کا چونکہ خود ہماری ذات اور کائنات سے نہایت گہرا تعلق ہے، اس لیے کہ یوں بسبب اس تعلق کے جو ہماری ذات اور کائنات کو ذات الہیہ سے ہے ہماری اپنی ذات اور کائنات میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے گواہی نہیں کئی حجاب ہیں، علیٰ ہذا غیب کا ایک وسیع اور لامتناہی عالم ہمارے سامنے ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی رشتہ ہے جو ہمارے اور اس کے درمیان قائم ہے اور جس نے ہمارے ایمان و یقین کو سہارا دے رکھا ہے۔ بات یہ ہے کہ ذات الہیہ کا اثبات ان رشتوں کا اثبات ہے جو انسان اور کائنات یا دوسرے لفظوں میں نفس انسانی کی گوناگوں کیفیات، زندگی اور اس کے

باعث ذات الہیہ کے درمیان خود بخود قائم ہو جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ربُّوع الٰہی اللہ کی حالت میں ہمارے دل و دماغ کا قدرۃ یہ تقاضا ہوتا ہے کہ اسے کسی ایسے نام سے پکاریں جس سے ہمارے جذبات قلب اور فکر و فہم کی ترجمانی ہو جائے اور جو ظاہر ہے کوئی اچھا ہی نام ہوگا، لہذا ماننا پڑے گا کہ یہ سب نام، یعنی الاسماء الحسنی (رک: بان)، فی الحقیقت ایک ہی اسمِ اعظم "اللہ" سے وابستہ ہیں، کیونکہ ہمارا خطاب بہر صورت اسی ایک ہستی سے ہوتا ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے۔ توحید فی الصفات بلکہ ہمیں کہنا چاہیے کہ توحید ذات کی یہ کامل و مکمل، اعلیٰ اور ارفع شکل ہے جو ذہن انسانی میں آسکتی ہے اور جس کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمائے حسنی سے ہمارا ذہن اگر کبھی تشبیہ کی طرف منتقل ہو بھی جائے تو اس تشبیہ میں تنزیہ کا پہلو موجود رہتا ہے، اس لیے کہ ذات الہیہ سے کسی صفت مثلاً صفت علم یا صفت حکمت کے اسناد کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے انہیں معنوں میں علیم و حکیم کہہ رہے ہیں جن معنوں میں نفس متناہیہ کو ان صفات کا تجربہ ہوتا ہے بلکہ ان معنوں میں کہ ہمارے اپنے محدود ناقص اور نامکمل تجربات سے ہمارا ذہن کسی برتر حقیقت کی طرف منتقل ہو جائے اور ہم سمجھیں کہ اس کا اشارہ علم و حکمت کے کسی ایسے مرتبے کی طرف ہے جو اگرچہ ہمارے علم سے ماورا ہے، لیکن جس کا بہر کیف ہمیں اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا یہ دو گونہ عمل حمد و ثناء سے خالی نہیں۔ ہم اپنے فہم و ادراک کی حد بندیوں سے مجبور ہیں کہ ذات الہیہ کے باب میں، جو سر تا سر محمود ہے، تسبیح و استغفار سے کام لیں۔ یوں بھی ہمارے تصورات عقل و فکر اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی، قدوسی اور یکتائی کا ہمہ وجہ احاطہ نہیں کر سکتے، لہذا تسبیح اور حمد اور طلب مغفرت میں ایک قدرتی رشتہ قائم ہو گیا ہے، جس کی طرف نہایت لطیف اشارہ موجود ہے: ہم اپنے رب کی حمد سے اس کی تسبیح کریں اور مغفرت مانگیں۔ (النصر: ۱۱۰: ۳)، فرشتے اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ (البقرہ: ۱۱۳: ۲)، ساتوں آسمان اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ (بنی اسرائیل: ۳۳: ۱۷)، جو کچھ بھی ان میں ہے اس کا تسبیح گزار ہے۔ (الحشر: ۲۴: ۵۹)، تسبیح کر اپنے رب کے نام کی جو سب سے اونچا ہے۔ (الاعلیٰ: ۱: ۸۷)، تسبیح کر اپنے ربِ عظیم کی۔ (الواقعة: ۹۶: ۵۶)۔

حمد کا تقاضا ہے تسبیح، یعنی ذات الہیہ کی پاکیزگی کا اقرار اور اس باب میں اپنے عجز و درماندگی کے باعث اپنی ہر لغزش پر طلب مغفرت۔ لہذا تسبیح بھی حمد ہی کی ایک صورت ہے کیونکہ اس سے بھی تنزیہ ہی مقصود ہے، یعنی اس امر کا اظہار کہ ذات الہیہ ہر عیب، نقص اور کمزوری سے پاک ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور ذات کے لیے صفات ناگزیر۔ اب اگر فلسفہ و حکمت کی زبان میں اسمائے حسنی کو صفات الہیہ سے تعبیر کیا جائے تو ان سے ذہن انسانی کا صرف وہ تقاضا ہی پورا نہیں ہوتا جو عبارت ہے تشبیہ و تنزیہ سے بلکہ یوں ذات الہیہ کا ایک ایسا تصور قائم ہو جاتا ہے جو ہر لحاظ سے کامل و مکمل، ہر لحاظ سے مرغوب و مطلوب اور ہر لحاظ سے ہمارے علم و عقل، ہمارے محسوسات و مدرکات اور ذوق و وجدان کے مطابق ہے، جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا ہے اور جسے ہمارا ذہن بے اختیار قبول کر لیتا ہے۔ پھر یہ تصور ایسا جامع ہے کہ ذات الہیہ کے اقرار و اثبات، کائنات کے جواز اور اس کے حسن و خوبی کے اقرار کے ساتھ ساتھ نفس انسانی کی قدر و قیمت اور مقصود و منہا کے باب میں ایک ایسے نظریے کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو بیک وقت انسان، کائنات اور خالق کائنات سب پر حاوی ہے اور جس سے اللہ تعالیٰ کی ہستی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کی قدرت اور مشیت، اس کے علم و حکمت، رحمت اور ربوبیت، اس کی خلاقیت و رزاقی، اس کی شان کبریائی، بزرگی اور برتری کے بارے میں مذاہب عالم کے اگلے پچھلے تصورات کی تکمیل اس خوبی سے ہو

جاتی ہے کہ ذہن انسانی نہ اس سے بڑھ کر کوئی تصور قائم کر سکتا ہے، نہ اس میں کسی خامی اور نقص کا شائبہ ہے، نہ تضاد اور تعارض کا، لہذا ایمان باللہ کوئی ایسا عقیدہ نہیں جسے ہم نے بغیر کسی دلیل و برہان یا مقتضیات علم سے قطع نظر کرتے ہوئے مان لیا، نہ یہ ہمارے اندر کی دنیا یعنی ظن و گمان اور جذبات و احساسات کی پیداوار ہے کہ ہم نے اللہ کو مانا اور یوں ایک داخلی حقیقت کو خارج میں متشکل کر لیا۔ برعکس اس کے ایمان باللہ ایک اصول حیات ہے، ایک اساس عمل، یہ عمل و حکمت کی زبان میں حقیقت مطلقہ کا ایک ایسا تصور ہے جسے عقل و فکر، تجربہ اور مشاہدہ قبول کرتا ہے اور ہمارے حواس اور وجدان جس کی صحت کی شہادت دیتے ہیں۔ اس نظریے کی روح ہے حق کا نہایت گہرا احساس۔ حق ہی وجود کا تار و پود ہے۔ ذات الہیہ حق ہے، ال۔ حق (الحج: ۶۲، ۶۲۲، ۲۴: ۲۵)، (الشُّمُن: ۳۰-۳۱)، فلسفہ و منطق کی زبان میں آپ اسے ذات مطلق کہہ لیجئے، علت اولیٰ اور علت العلل یا واجب الوجود سے تعبیر کیجئے، وہ ہے بہر حال حق کائنات بھی ایک حقیقت ہے۔ زمین و آسمان کی آفرینش میں بھی حق ہی کار فرما ہے۔ (یونس: ۵۱۰)، ذات انسانی بھی ایک حقیقت ہے۔ انسان کی پیدائش عبث نہیں ہوئی۔ (المؤمنون: ۱۱۵: ۲۳)، کہ اسے بیچ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے۔ (القصۃ: ۳۶: ۷۵)۔ پھر یہ کہ حق کا تقاضا ہے غایت اور غایت کا حکمت، لہذا یہ اس نظریے کے دوسرے عناصر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں ایک حکمت ہے، انسان کی آفرینش میں بھی حکمت ہے اور اللہ خود علیم و حکیم ہے۔ اس کے خلق و امر کی بھی ایک غایت ہے۔ لہذا اس نے خلق میں تسویہ، تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا۔ (الاعلیٰ: ۲۸: ۳) تاکہ جو بھی اور جیسے بھی کوئی شے خلق ہوئی اپنی وسعت اور مقدرت کے مطابق اپنے راستے پر چلتی رہے۔ یہ الفاظ دیگر حق اور غایت، حکمت اور مصلحت عالم امر و خلق کا تار و پود ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیت ہے جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے جو منزل بمنزل اسے اپنے مقصود و منہا کی طرف لیے جا رہی ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلق و امر کا سارا عمل نہایت درجہ باقاعدگی و باضابطگی اور لطف و ہدایت سے سرانجام پا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ایک راستہ پر ڈال دیا۔ اس کی ایک تدبیر فرمائی اور یوں اس کی مشیت ایک عالم گیر اصول اور قانون کی طرح ہر کہیں کار فرما ہے۔ زمین میں، آسمانوں میں، شجر و حجر میں، حیات اور شعور کی دنیا میں۔ نہ کوئی ذی روح اس سے مستثنیٰ ہے، نہ غیر ذی روح۔ یہی مشیت یا دوسرے لفظوں میں یہی حرف کن یا امری ہر شے کی اساس ہے اور اس کی تقدیر اور سہارا۔ چشم ظاہر میں اسے دیکھتی ہے تو یہ سمجھتی ہے جیسے یہ کارخانہ قدرت آپ ہی آپ ایک نہج پر چل رہا ہے، چنانچہ ہمیں اس پر تعجب بھی ہوتا ہے اور اطمینان بھی۔ اطمینان اس لیے کہ ہم اس میں باعتماد قدم اٹھا سکتے ہیں اور تعجب اس پر کہ آخر وہ کون سی پراسرار قوت ہے، کون سی سمجھ میں نہ آنے والی ہستی ہے جس نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ علیم و حکیم کہ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ (الشوریٰ: ۵۳: ۴۲)، بعینہ ہمارا بھی ایک راستہ ہے جسے قصد السبیل کہا گیا ہے (النمل: ۹: ۲۷) سواء السبیل بھی ہے۔ (القصص: ۲۸: ۲۲)، اور یہ الفاظ دیگر صراط مستقیم بھی۔ (الفاتحہ: ۶: ۱)، لہذا عالم امر و خلق کا بھی ایک انداز ہے، ایک طریق اور ایک نہج جسے ہم عادت یا قانون فطرت سے تعبیر کرتے ہیں اور جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی سنت کہا ہے۔ سنن الہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر: ۴۳: ۳۵)، اس میں سر مو انحراف ممکن نہیں۔ (الروم: ۳۰: ۳۰)۔ پھر اگر اللہ تعالیٰ خالق اور رب ہے تو فاطر بھی ہے، اس نے آسمانوں اور زمین کو ایک فطرت پر پیدا کیا۔ (الانعام: ۷۹: ۶)، انسان کو بھی ایک فطرت عطا کی۔ (الروم: ۳۰: ۳۰)، لہذا ہر شے کو ایک فطرت ملی اور اس لیے ہر شے کو اچھی طرح سے جانچ لیا گیا، اس کی

استعداد مقرر ہوئی اور اس کے امکانات ٹھہرا دیے گئے۔ (القمر: ۵۴: ۴۹)، اسے ایک مقدار مقررہ کے مطابق اتارا گیا۔ (الحجر: ۲۱: ۱۵) تاکہ کارخانہ قدرت درہم برہم نہ ہو جائے۔ اس کی ایک رفتار اور ایک حساب ہے۔ شمس و قمر کا بھی ایک حساب ہے۔ (الرحمن: ۵۵: ۵۵)، جس سے پوری کائنات میں ایک ربط اور ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ نہ کوئی شے کسی دوسری شے کے راستے میں حائل ہوتی ہے، نہ اس کے منصب، مقام اور وظیفے میں خلل۔ ہر شے اپنی اپنی جگہ ٹھہری ہوئی ہے، ہر شے کے کچھ معنی ہیں۔ نہ کسی امر میں زیادتی ہے نہ کمی، لہذا ایک صداقت اور عدالت ہے، جس کا ہر لحظہ احساس ہوتا ہے اور انسان خود بھی اس کا آرزو مند ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر بات صدق اور عدل سے پوری ہو جاتی ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلمات عدل و صدق میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ (الانعام: ۱۱۵: ۶)، یہی وجہ ہے کہ عدل و صدق بھی اس اصول اور قانون کا ایک پہلو ہے جسے ہم سنت الہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ساری کائنات صدق و عدل پر قائم ہے۔ یہ جو کچھ کہا گیا ہے سچ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا کون ہے۔ (النساء: ۸۷: ۴)؟ کوئی نہیں! چنانچہ اس نے ہمیں بھی عدل ہی کی تاکید کی۔ (الانعام: ۱۵۳: ۶)، اور ہمارے لیے بھی صدق ہی نازل کیا۔ (یونس: ۲۱: ۱۰)، وہ اپنی صفت عدالت کی خود ہی شہادت دیتا ہے، اللہ نے شہادت دی ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا۔ ملائکہ اور اہل علم بھی یہی شہادت دیتے ہیں۔ وہ قائم ہے عدل اور قسط پر۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (آل عمران: ۱۸: ۳)، اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔ (ق: ۲۹: ۵۰)، لوگ خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔ (الزخرف: ۷۶: ۴۳)۔

یوں ذات الہیہ کے بارے میں اس غلط خیال کا ہمیشہ کے لیے ازالہ ہو گیا جو اسلام سے پہلے دنیا بھر میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا کہ خدا ایک قاہر و جابر اور مطلق العنان ہستی ہے، جس کی مشیت، اختیار اور قدرت میں نہ تو کوئی اصول کار فرما ہے نہ انسان اور کائنات کے لیے رحمت اور شفقت، لہذا اس کا خیال آتے ہی دلوں پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے۔ بے شک اللہ کے خیال سے دلوں پر لرزہ طاری ہونا چاہیے۔ یہ ایمان کا تقاضا ہے، اس لیے کہ مومن وہی ہیں کہ جب اللہ کا ذکر آئے تو ان کے دل لرزا نہیں۔ (الانفال: ۲: ۸)۔ مگر ان معنوں میں کہ ہمیں اس کی شان کبریائی کا احساس ہو، اس کی قدرت کاملہ، ارادہ و اختیار، اس کے علم و حکمت اور آقائی و مولائی کا کہ وہی ایک معبود ہے اور ہم سب اس کے عبد۔ لیکن یہ خوف نہیں ہے، نہ اسے خوف کہا جائے گا۔ یہ باصطلاح قرآن مجید خشیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خشیت سے تو انسان کیا پتھر بھی ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں۔ (البقرہ: ۷۴: ۲)۔ خشیت احساس ہے اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی اور عظمت و جلال کے سامنے اپنی بے مانگی، عجز اور درماندگی کا اور اس کے ساتھ ساتھ بارگاہ الہی میں اپنی ذمے داریوں کی جواب دہی کا، لہذا یہ تقویٰ اور طہارت اور تزکیہ ذات کا سرچشمہ ہے۔

ذات الہیہ کا یہی تصور ہے جس کے پیش نظر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ”آنا“ کا صیغہ کیوں استعمال کیا، گو بعض موقعوں پر جمع متکلم ”نحن“ کا بھی۔ ”آنا“ کا اشارہ اس کی انفرادیت، احدیت و وحدانیت اور یکتائی کی طرف ہے اور ”نحن“ کا جمال و جلال، عظمت اور کبریائی کی جانب، لہذا ہم جب بھی اسے پکارتے اور طلب اعانت کرتے ہیں تو ”انت“، یعنی واحد حاضر کا صیغہ استعمال کرتے ہیں تاکہ اس کی وحدانیت میں فرق نہ آئے۔ اس نے خود بھی اپنے آپ کو ایک، اور لا شریک ٹھہرایا، چنانچہ اس نے موسیٰ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی بخشا تو فرمایا: میں ہوں تیرا رب۔ (طہ: ۱۲: ۲۰) لہذا ملائکہ اس کی تسبیح کرتے۔ (البقرہ: ۳۰: ۲) یا انبیاء علیہم السلام اسے پکارتے ہیں۔ (الانبیاء: ۸۷: ۲۱) یا ہم اس

سے کچھ مانگتے ہیں۔ (الفاتحہ: ۵۱)۔ تو صیغہ واحد حاضر میں تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہم کسی پہلو سے شرک اور کفر کے مرتکب ہو جائیں۔ رہی اس کی شان جلال و جمال، عظمت اور برتری، سوائے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ ہمیں نے زمین و آسمان پیدا کیے۔ (ق: ۳۸:۵۰)، ہمیں نے انسان کو پیدا کیا اور ہمیں جانتے ہیں اس کے دل میں کیا چیز و سوسہ انداز ہوتی ہے۔ (ق: ۱۶:۵۰)، بے شک ہم ہی زندہ کرتے اور ہم ہی موت دیتے ہیں۔ (ق: ۴۳:۵۰)، تاکہ ہم سمجھیں ذات الہیہ کوئی خالی از معنی وجود نہیں ہے، نہ کوئی مبہم سی شے، نہ کوئی بے بصر مشیت نہ محض خیال یا عقل، جیسا کہ انسان نے اپنے فکر و نظر کی کوتاہیوں کی وجہ سے فرض کر لیا ہے، بلکہ ایک ہر لحظہ فعال اور محیط بر کل ہستی۔ (حم السجدہ: ۵۴:۳۱)، جس کا علم و قدرت لا انتہا، جس کی مشیت یا بصر اور حکمت لازوال ہے، جس کی ربوبیت سے دنیا جہان کی پرورش ہو رہی ہے اور جس نے خود اپنے آپ پر رحمت فرض کر لی ہے۔ (الانعام: ۱۴:۶)، اس ذات پاک نے، کہ عین کمال اور سر تا سر محمود ہے، خود اپنے آپ کو "اَنَا" کہا اور اپنے اسمائے حسنیٰ کو بھی، کہ جن سے مقصود ہے اس کی اپنی طاقت اور قدرت کے امتنا ہی امرکانات کا اظہار، اپنی ذات واحد، یعنی "انیت" ہی سے نسبت دی: میں ہوں اللہ جہانوں کا رب۔ (القصاص: ۳۰:۲۸)، میں ہوں اللہ، کوئی الہ نہیں میرے سوا۔ (طہ: ۱۴:۳۰)، لہذا یہ ایک "اَنَا" ہی کا شعور و ارادہ ہے جو عالم امر و خلق کی صورت میں، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، ہمارے سامنے ہے، جس سے اس کی قدرت کاملہ اور علم و حکمت کا اظہار ہو رہا ہے اور جس کے ارادہ و اختیار نے اس کے گوناگوں مظاہر کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے۔ یہی وہ "اَنَا" ہے، وہ بزرگ و برتر، یگانہ و یکتا ہستی، جسے ہم اللہ کہہ کر پکارتے ہیں اور جس نے اپنی انیت کا اعلان ان نہایت درجہ پر شکوہ اور واضح الفاظ میں کیا: اللہ وہ ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا، غیب و شہادت کو جاننے والا، رحمن اور رحیم۔ اللہ وہ ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا بادشاہ، قدوس، سلامتی میں ہے، سلامتی دیتا ہے، امن میں ہے، امن دیتا ہے، نگہبان، ہر شے کی نگہبانی کو جوڑنے والا، صاحب کبریائی۔ پاک ہے اس سے جسے وہ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں، خالق، باری، ہر شے کو صورت دینے والا۔ اسی کے لیے ہیں اچھے نام آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (الحشر: ۵۹:۲۳، ۲۴)۔

انیت مطلقہ و کاملہ کے اس ارفع و اعلیٰ، پر از جلال و جمال، بے مثال و بے نظیر اور عظیم تصور کا تقاضا اگرچہ یہی ہے کہ ہم اس کامل و مکمل اَنَا کا تصور (جس نے اپنے آپ کو اللہ کہا، لیکن جس کی ماہیت اور کنہ کا نام ممکن ہے اور اک ہو سکے)۔ اپنے متناہی، لہذا نامکمل اور ناقص اَنَا کے حوالے سے بطور "اَنَا" ہی کے کریں۔ اس لیے نہیں کہ ہمارے محدود اور مخلوق اَنَا کو اس سے کوئی نسبت ہے، بلکہ اس لیے کہ ہمیں اپنی انیت کا چونکہ برہ راست شعور ہے۔ لہذا یہ شعور اس باب میں عقل و فکر کی رہنمائی کرے گا۔ ہم سمجھیں گے ہمارا تعلق محض سایوں اور واہموں سے نہیں بلکہ ایک حقیقی اور واقعی ہستی سے ہے۔ لہذا "اِنِّیْ اَنَا اللّٰہُ" (طہ: ۱۴:۲۰)، "میں اَنَا یا میں ہوں"۔ سے عقل و فکر کی زبان میں ہم یہی سمجھیں گے کہ یہاں "میں ہوں" کا اشارہ ایک ایسے اَنَا کی طرف ہے جو قائم بالذات ہے، جسے مطلق اور لامتناہی کہا جائے گا، جو محیط بر کل، یگانہ و یکتا اور اس لیے اپنی ذات میں منفرد ہے، جس کی فعالیت کا دوسرا نام ہے عالم امر و خلق۔ پس وہ عالم امر و خلق میں ہر کہیں مشہود ہے، ہر کہیں ایک نئی شان سے جلوہ گر، لہذا اس کی ہر لحظہ ایک نئی شان اور حالت ہے۔ (الرحمن: ۲۹:۵۵)۔ اور یہ جہان امر و خلق اس کی آیت۔ بایں ہمہ وہ خود اس سے وراء وراء ہے، واحد اور لا شریک، بے عدیل و بے نظیر۔۔۔

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس اس کامل و اکمل اور قائم و دائم انا کی موجودگی کا کیا ثبوت ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے اور جس کی اہمیت کا اظہار اس کے ہر فعل سے ہو رہا ہے۔ کیا وہ فی الواقع ہے؟ کیا ہم اپنے علم و حکمت، اپنے محسوسات و مدرکات، اپنی عقل و فکر اور وجدان کی بنا پر اس کا اقرار کر سکتے ہیں؟ کیا ہمارا فہم و ادراک بہ یقین کہہ سکتا ہے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو مانا تو اس لیے نہیں کہ یہ ہمارا عقیدہ ہے، اور اس لیے بھی نہیں کہ یہ ہماری تسکین قلب کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔ برعکس اس کے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے ہمارے ایمان و یقین کی تسلی و تصورات سے نہیں ہوگی، نہ ظن و قیاس اور برہان و استدلال سے ہمیں حقیقت کی طلب ہے۔ ہمارا مسئلہ علم کا مسئلہ ہے، مجرد فکر یا منطقی دلائل کا نہیں ہے، اس لیے ہمیں چاہیے کہ بجائے ان مخالف اور موافق قضایا کے جو اللہ تعالیٰ کی ہستی کے باب میں کسی نہ کسی منہاج فکر کے ماتحت وضع کر لیے جاتے ہیں، مگر جن سے انجام کار کوئی مثبت یا منفی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا، ہم عالم امر و خلق یعنی کائنات سے رجوع کریں۔ کائنات ہی کا مطالعہ و مشاہدہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ علم کی ابتدا حقائق ہی کے ادراک سے ہوتی ہے۔ حقائق ہی کا تجربہ اور مشاہدہ مسائل کا سرچشمہ ہے۔ مسائل ہی کو عقل و فکر کی بنا پر منطقی قضایا کی شکل دی جاتی ہے اور ذہن انسانی مجبور ہو جاتا ہے کہ ان پر حکم لگائے تاکہ اس باب میں کوئی فیصلہ کن بات کہی جاسکے۔ یوں بھی ذات الہیہ کے بارے میں حقیقہ کوئی مسئلہ ہے تو یہ کہ ہم ان حقائق کا صحیح ادراک کریں جن کا تعلق خدا، انسان اور کائنات سے ہے اور جن کے پیش نظر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کوئی ہستی جسے یہ محاورہ عامہ خدا کہا جاتا ہے، کیا فی الواقع موجود اور کائنات کی طرح ہمارے اعمال و افعال میں بھی کار فرما ہے، لیکن ہم اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، مثبت، نہ منفی، جب تک ان حقائق کا بغور مطالعہ نہ کر لیں جن کا شعور ہمیں اپنے داخل اور خارج کی دنیا میں ہوتا ہے۔ یہی حقائق وہ آیات ہیں جن سے ہمیں ذات الہیہ کا سراغ ملتا ہے اور جن کا مطالعہ ہمارا فرض ہے: ”بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں، اور کشتیوں میں جو لے کر چلتی ہیں دریا میں لوگوں کے کام کی چیزیں، اور پانی میں جس کو کہ اتارا اللہ نے آسمان سے، پھر جلا یا اس سے زمین کو اس کے مرگئے پیچھے، اور پھیلائے اس میں سب قسم کے جانور اور ہواؤں کے بدلنے میں، اور بادل میں جو کہ تابعدار ہے اس کے حکم کا درمیان آسمان و زمین کے بے شک ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں عقل مندوں کے لئے۔“ (البقرہ: ۲: ۱۶۴)۔ اور یہ آیات کیا ہیں؟ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت اور شان خدائی کے مظاہر، جو اس کی معرفت میں ہماری رہنمائی کریں گے، اس لیے کہ ان سب کی تہ میں اسی کی مشیت کام کر رہی ہے، لہذا ضروری ٹھہرا کہ ہم ان کے مطالعے میں اس بہت بڑے انعام، یعنی استعداد علم سے کام لیں جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں بخشا اور جس کا تقاضا ہے فکر و نظر، تجربہ اور مشاہدہ، تحقیق و طلب، کیونکہ یہی وہ اعمال ہیں جن سے علم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ لحظہ بلحظہ آگے بڑھتا ہے۔ ہم زمین اور آسمانوں کی پیدائش پر شور کریں گے۔ (آل عمران: ۳: ۱۹۱)، زمین کے پھیلاؤ اور پہاڑوں کی اونچائی پر، سطح ارض پر کہ اس میں کس طرح پہلو بہ پہلو قطعات بنتے چلے گئے ہیں۔ ان میں انگوروں کے باغ ہیں، غلے کی کھیتیاں، کھجوروں کے جھنڈ۔ کسی کی جڑ کسی سے مل گئی ہے کسی کی بالکل الگ تھلگ، حالانکہ سب ایک ہی پانی سے پیئے جاتے ہیں۔ بعینہ بار آوری میں بھی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے۔ (الرعد: ۱۳: ۴)، ان میں زر و مادہ بھی ہیں اور زر و مادہ کی تفریق سے وہ جوڑا جوڑا بن گئے ہیں۔ پھر کیسی کیسی چیزیں ہیں جو زمین سے اگتی ہیں، ہری بھری کھیتیاں، دانوں پر دانے، کھجوروں کے گچھے، انگور، زیتون اور انار کے باغ، کچھ ملتے جلتے کچھ مختلف پھلوں کا پکنا بھی ایک آیت ہے۔

(الانعام: ۹۹، ۹۸: ۶)، اسی طرح پانی کا برسنہ، نہروں کا جاری ہونا۔ (الرعد: ۱۳: ۱۷)، کھیتوں کا رنگ لانا، رنگ کا زرد پڑ جانا تاکہ وہ ریزہ ریزہ ہو کر گر جاتی ہیں۔ (الزمر: ۲۱: ۳۹)، پرندے کس خوبی سے فضا میں مسخر ہیں۔ (النحل: ۷۹: ۱۶)، بجلی کو بندتی ہے تو انسان اسے خوف و طمع کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بارش نازل ہوتی ہے تو اس سے مردہ زمین کو از سر نو زندگی مل جاتی ہے۔ (الروم: ۲۳: ۳۰)، پھر چاند، سورج۔ (تم السجدہ: ۳۱: ۳۷)، سائے پھیل جاتے ہیں حالانکہ ساکن بھی رہ سکتے تھے۔ (الفرقان: ۳۵: ۲۵)، زمین و آسمان اپنی اپنی جگہ پر ٹھہرے ہیں۔ (الروم: ۲۳: ۳۰)، اور انسان ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔ (الدھر: ۱: ۷۶)، اسے مٹی اور علقے سے پیدا کیا گیا۔ اس کا سلسلہ نسل چلا۔ (تم السجدہ: ۸: ۳۲)، اور روئے زمین میں پھیل گیا۔ اللہ تعالیٰ نے ہر شے جو زواجوڑا پیدا کی۔ (النبا: ۸: ۷۸)، انسان، حیوان، نباتات۔ (طہ: ۵۳: ۲۰)، بلکہ ہر وہ چیز بھی جس کا ہمیں علم نہیں۔ (یس: ۳۶: ۳۶)، لہذا مرد و زن پیدا ہوئے اور ان کا وجود ایک دوسرے کے لیے وجہ تسکین ٹھہرا۔ ان کے دلوں میں رحمت اور مودت پیدا کر دی گئی۔ (الروم: ۲۱: ۳۰)، ہم نفس واحد سے پیدا ہوئے۔ (النساء: ۱: ۱۳)، یہ سب اس کی آیات ہیں۔ ہمارے رنگ اور زبان کا اختلاف اس کی آیت ہے۔ (الروم: ۲۲: ۳۰)، ہمارے دلوں میں اس کی آیات ہیں۔ اہل یقین کے لیے کرکڑ ارض میں ہر کہیں اس کی آیات ہیں۔ (الذّٰر: ۲۱: ۵۱)، اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان پیدا کئے اور ان میں زندہ ہستیاں پھیلا دیں۔ (الشوریٰ: ۲۹: ۳۲)، اسے یہ بھی قدرت حاصل ہے کہ ان سب کو باہم جمع کر دے۔ (الشوریٰ: ۲۹: ۳۲)، اس نے جسم حیوانی کی کثافت اور خون ہی کے درمیان سے دودھ ایسا دل پسند مشروب پیدا کیا۔ (النحل: ۶۶: ۱۶)، کھجوروں اور انگوروں سے نشہ اور کھانے پینے کی عمدہ عمدہ چیزیں۔ پھر شہد کی مکھی سے کہ پہاڑوں اور درختوں میں گھر بناتی اور طرح طرح کے پھلوں کا رس چوستی ہے رنگا رنگ کا شہد ملتا ہے۔ شہد میں ہمارے لیے شفا ہے۔ (النحل: ۶۷: ۱۶-۶۹)۔

ہم اپنی غذا ہی کو دیکھیں۔ پانی برستا ہے، زمین شق ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیج پھوٹتا ہے۔ غلہ پیدا ہوتا ہے اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجوریں اور میوہ اور گھاس، یہ سب ہمارا امتاع ہیں۔ (عبس: ۸۰: ۲۴-۳۲)، سمندر سے تازہ ترین گوشت ملتا ہے، زینت کی چیزیں حاصل ہوتی ہیں، کشتیاں اسے چیرتی ہوئی نکل جاتی ہیں تاکہ ہمیں سلمان رزق میسر آئے اور پھر زمین ہے کہ اس میں رنگ رنگ کی چیزیں بکھری پڑی ہیں۔ (النحل: ۱۳: ۱۳)، یہ سب اس کی آیات ہیں، مگر کتنی آیات ہیں جن سے ہم اعراض کرتے اور بے خبر گزر جاتے ہیں۔ (یوسف: ۱۰۵: ۱۲)، بایں ہمہ اللہ تعالیٰ اپنی آیات ظاہر کرتا رہے گا، آفاق یعنی عالم طبعی میں جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے، اس کے گوناگوں حوادث، موجودات اور تغیرات ملتے ہیں، بعینہ نفس یعنی ہماری ذات اور شعور کے اندر، ہمارے احوال و واردات، افراد و اقوام کی زندگی اور تاریخ کے انقلابات میں۔ (تم السجدہ: ۵۳: ۳۱)، دن گزرتے ہیں دنیا بدل جاتی ہے۔ پھر زندگی ہے اور اس کے نشیب و فراز، ان تغیرات کا دوسرا نام ہے تداول ایام، جس کا سلسلہ پھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ خیر کا ہاتھ کہ جسے چاہے اقتدار و اختیار دے، جس سے چاہے چھین لے، جسے چاہے عزت دے، جسے چاہے ذلت۔ (آل عمران: ۲۶: ۳-۲۷)، یوں بھی حیات ارضی کیا ہے، زینت اور لہو و لعب، تفاخر ذات اور تکاثر مال۔ (الحمدید: ۵۷: ۲۰)، شہوات، مال و زر اور زن و فرزند کی محبت۔ (آل عمران: ۱۴: ۳)، کیا اس کی یہ مثال نہیں کہ آسمان سے پانی برسا زمین کی پیداوار کہ انسانوں کی غذا اور حیوانوں کا چارہ ہے، شاداب ہو کر پھلی پھولی، پودے باہم دگر مل گئے تاکہ ان پر رنگ روپ آیا۔ مالک نے ان کی خوش

نمائ کو دیکھا تو سمجھایہ سب کچھ اس کے ہاتھوں ہوا، مگر پھر دن کا وقت تھا یارات کا کہ یکایک اللہ کا حکم آگیا اور اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا۔ (یونس: ۲۴:۱۰)، رزق کو دیکھیے تو کسی کے پاس زیادہ ہے کسی کے پاس کم۔ (الروم: ۳۰:۳۷)، زیادہ ہو تو لوگ فساد پر اتر آتے ہیں۔ (الشوریٰ: ۲۷:۴۲)، پھر کتنی بستیاں تھیں جنہیں اپنی معیشت پر ناز تھا، لیکن تباہ ہو گئیں۔ (القصاص: ۵۸:۲۸)، کتنے قرون یا ادوار تہذیب و تمدن تھے کہ ان کو عروج ہوا، پھر زوال آیا اور پھر تباہی کی نذر ہو گئے۔ (مریم: ۸۹:۱۹ اور الانعام: ۶:۶)، کتنے دیار و مصاد تھے کہ مٹ گئے اور آج وہاں کسی کی آہٹ سنائی دیتی ہے نہ کوئی بھٹک کان میں پڑتی ہے۔ (مریم: ۹۸:۱۹)، کتنی قومیں ہیں جن کو اپنی قوت پر ناز تھا، مگر آخر الامر برباد ہو گئیں۔ (التوبہ: ۶۹:۹۱)، کتنے ظالم تھے کہ انہیں ایک چیخ نے آلیا اور وہ اپنے گھروں میں اوندھے پڑے رہ گئے۔ (ہود: ۱۱:۶۷)، ہر قوم کا ایک وقت مقرر ہے۔ اس کا دورہ حیات بالآخر ختم ہو جاتا ہے۔ (الاعراف: ۳۴:۷)، اور اس لیے کتنے شہر اور ملک اور قومیں ہیں جن کے آثار روئے زمین پر بکھرے پڑے ہیں، جنہیں کبھی بڑی قوت حاصل تھی۔ لیکن تباہی سے بچ نہ سکیں۔ کیسی عبرت ہے ان میں ہمارے لیے۔ (المومن: ۸۲:۴۰)، اللہ جس قریے کو ہلاک کر دے اسے پھر زندگی نہیں دیتا۔ (الانبیاء: ۹۵:۲۱)، کیسی کیسی سرسبز کھیتیاں، کیسے کیسے چشے، کیسے کیسے گل و گلزار نعمت کے گھر اور سامان آسائش ان کے پاس تھا، جس کا انہیں غرور تھا، مگر پھر کیا ہوا؟ دوسرے ان کے وارث بن گئے۔ ان پر آسمان رویانہ زمین، نہ انہیں مہلت ملی کہ سنبھل جاتے۔ (الدخان: ۲۵:۴۴)، کیسے کیسے جبار و قہار، اہل حشمت اور اہل ثروت تھے جنہیں اپنی طاقت اور مال و متاع کا بھروسہ تھا، لیکن ان کی بربادی کو نہ دولت روک سکی، نہ طاقت۔ (المومنون: ۶۵:۲۳)، بایں ہمہ فساد فی الارض جاری ہے، ”ذبح ابناء“ ہے اور ”استحیائے نساء“ بھی۔ (البقرہ: ۴۹:۲)، حکمران ہیں کہ جہاں داری و جہاں بانی کے دعوے کے باوجود حرث و نسل کو ہلاک کر رہے ہیں۔ (البقرہ: ۲۰۵:۲)، کوئی قریہ نہیں جس میں اکابر مجرمین مکر و فریب میں نہ لگے ہوں۔ (الانعام: ۱۲۳:۶)، بعینہ یقین و ایمان کا الجھاؤ ہے، گروہ بندیاں ہیں، ایک دوسرے پر جور و تعدی ہے۔ (الانعام: ۶۵:۶)، بادشاہ اور کشور کشا ہیں اور ان کے ہاتھوں شہروں کی بربادی، شریفوں کی رسوائی۔ (النمل: ۳۴:۲۷)، ان کے آثار و تعمیرات کو دیکھیے جیسے دنیا انہیں کی تھی۔ (الشعرا: ۱۲۹:۲۶)، یہ کیا بات ہے کہ دولت و حشمت کو فروغ ہے، نہ طاقت اور سطوت کو۔ (الفاطر: ۴۴:۳۵)، اس کے برعکس کمزور اور ناتواں بھی اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں بھی طاقت اور قوت دیتا ہے۔ (الاعراف: ۱۳۷:۷)، یہ سب اس کی آیات ہیں اور ان کے اندر کوئی حقیقت کار فرما، یہ حقیقت ہمارے سامنے آئے گی بشرطیکہ ہم غور و فکر سے کام لیں اور ہمارا سلسلہ تلاش و طلب جاری رہے۔ تلاش و طلب کے لیے اور بھی آیات ہیں۔ (الحجر: ۷۵:۱۵)، یہ آیات بھی ہم پر ظاہر ہوتی رہیں گی اور ہم ان کا اعتراف کریں گے۔ (النمل: ۹۳:۲۷)، اس کی آیات کہاں نہیں؟ کائنات کے گوشے گوشے میں اس کی آیات، اس کے گوناگوں مظاہر، حوادث اور تغیرات میں آیات، تمام تاریخ اس کی آیت، عالم انسانی، فرد اور جماعت کی زندگی، قوموں کا عروج و زوال اور تہذیب و تمدن کی تبدیلیاں اس کی آیات، غرض یہ کہ زمین کے ذرے سے لے کر فلک الافلاک کی رفعتوں تک اس کی آیات ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ سارا عالم امر و خلق اس کی ایک آیت ہے۔

آیات الہیہ کے متعلق ان اجمالی اشاروں سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ہمیں ان کے مطالعے اور مشاہدے کی دعوت دی گئی ہے تاکہ ہم اپنے علم اور عقل کی بدولت اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں جو انسان، کائنات اور اس کے

گوناگوں مظاہر کی تہ میں کام کر رہی ہے تاکہ ذات الہیہ کے باب میں وہ سب حقائق ہمارے سامنے ہوں جن کا اس باب میں سامنے رکھنا ضروری ہے۔ حقائق ہی سے غور و فکر کو تحریک ہوتی ہے۔ حقائق ہی علم کا مدلول اور اس کا وسیلہ ہیں۔ حقائق ہی کی بنا پر ظن و قیاس اور استدلال و استنباط کی عمارت اٹھائی جاتی ہے جو اگر صحت کے ساتھ اٹھائی جائے تو علم میں یقین، اور یقین میں عین یقین حتیٰ کہ حق الیقین کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا ہماری نگاہیں بھی حقائق پر ہونا چاہئیں۔ حقائق ہی کی نظم و ترتیب سے علم نے ایک نظام معلومات کی حیثیت اختیار کی، آیات الہیہ کا اشارہ بھی حقائق یعنی ہمارے داخل اور خارج کی دنیا کے بنیادی حقائق کی طرف ہے۔ حقائق ہی کے مطالعے اور غور و فکر سے ہمیں احقاق حق میں مدد ملتی ہے، نہ کہ مجرد تصورات اور منطقی قیاسات سے، یہی وجہ ہے کہ ہمیں بتائید آیات الہیہ کے مشاہدے اور مطالعے کی دعوت دی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بیان کر دی ہیں، کبھی بصراحت کہ ہم کس طرح دن کو رات سے باہر کھینچ لاتے ہیں۔ (یس: ۳۶-۳۷)، کبھی عالم فطرت کے کسی مظہر، کسی تاریخی حادثے یا نفسیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور کبھی محض کسی امر واقعی کے ذکر سے اس لیے کہ وہ بھی ایک آیت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہم آیات کو سمجھ سکیں۔ آیات محکم بھی ہیں اور مشابہ بھی، بعض بین اور ظاہر، بعض پختگی علم کی متقاضی۔ (آل عمران: ۷۳)، لیکن سب جچی تلی۔ (ہود: ۱۱)، اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بالکل واضح کر دی ہیں۔ (البقرہ: ۱۱۸)، ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں تو عقل و فکر کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے، لیکن اس سے پیشتر کہ ہم دیکھیں وہ کیا حقیقت ہے جس کا سراغ ہمیں ان آیات کے مطالعے اور مشاہدے سے ملے گا، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ عالم امر و خلق کی نوعیت کیا ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔

ہمیں معلوم ہے اللہ تعالیٰ خلق اور امر دونوں کا مالک ہے۔ خلق و امر کا رشتہ سر تا سر اسی کے ہاتھ میں ہے اور یہی مظہر ہے اس کی قدرت کاملہ، اس کی آزادانہ مشیت، اس کے اقتدار و اختیار اور علم و حکمت کا، لیکن اللہ تعالیٰ محض خالق و آمر نہیں ہے۔ اس کے خلق و امر میں ایک تدبیر ہے، ایک حکمت، ایک غایت اور مصلحت، اس لیے کہ وہ ذات پاک جس نے ہر شے پیدا کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے اس کو، جس کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ (النور: ۲۳)، جس نے وہ کچھ بھی پیدا کیا ہے جسے ہم نہیں جانتے۔ (النحل: ۸۱)، اور جس کا اختیار ہے کہ جیسا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے۔ (الفاطر: ۱۳۵)، حتیٰ کہ ساری دنیا کو فنا کر دے اور اس کے بجائے ایک نئی مخلوق لے آئے۔ (ابراہیم: ۱۹)، وہ احسن الخالقین بھی ہے۔ (المومنون: ۲۳)، خلاق العلیم۔ (یس: ۸۱)، اور مدبر الامور بھی۔ (الرعد: ۱۳)، اسی کے لیے ہے خلق و امر۔ (الاعراف: ۵۳)، اسی کے ہاتھ میں ہر امر کا اول و آخر۔ (الروم: ۳۰)، انجام و عاقبت۔ (الحج: ۲۲)، پھر جہاں اس کے اختیار و اقتدار کا یہ عالم ہے کہ زمین و آسمان کی ہر شے اس کی فرماں بردار ہے، خواہ اس کا جی چاہے خواہ نہ چاہے۔ (آل عمران: ۸۳)، کوئی نہیں جو اس کے حکم سے سرتابی کرے۔ نہ دنیا جہاں کی حفاظت اس کے لیے گران۔ (البقرہ: ۲۵۵)، نہ وہ اپنی مخلوق سے غافل۔ (المومنون: ۱۷)، مشیت الہیہ میں جو غایت اور حکمت کام کر رہی ہے اس سے ساری کائنات نے ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی شکل اختیار کر لی ہے، جس کا اپنا ایک طرز اور انداز ہے۔ نہ کوئی حادثہ یو نہیں رونما ہوتا ہے، نہ کوئی عمل بے نتیجہ ہے۔ برعکس اس کے ایک سنگین حقیقت ہے، جس کا ہمیں ہر لحظہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، جس کی تعزیریں ہمیں بار بار متنبہ کرتی ہیں کہ ہمارا سابقہ کسی ایسی دنیا سے نہیں جس

کا کوئی مدعا ہے، نہ منہا، جو اتفاقاً وجود میں آئی، یا جسے ایک طرح کا کھیل اور دل لگی کہیے یا مختص خواب و سراب یا کوئی بے نام سی قوت یا بے رحم تقدیر جس کی ستم ظریفی کا ہم سب شکار ہو رہے ہیں۔ بلکہ ایک باقاعدہ اور باضابطہ وجود ہے جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا اور غور و فکر پر مجبور کرتا ہے۔

کیا وہ نہیں دیکھتے اللہ کیسے خلق کی ابتدا کرتا اور پھر اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے۔ یہ اللہ کے لیے آسان ہے۔ ان سے کہہ دو دنیا میں چل پھر کر دیکھیں اللہ نے کیسے خلق کی ابتدا کی۔ پھر کیسے اسے ایک دوسری نشاۃ الہیہ کا بے شک اللہ ہر بات پر قادر ہے۔ (العنکبوت: ۲۹، ۳۰)۔

یہ اللہ تعالیٰ کا فعل خلق اور اس کی سنت کہ ایک چیز خلق ہو اور پھر اس طرح خلق ہوتی رہے، یہ اس کی قدرت کہ جو چاہے پیدا کرے اور جس کا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے، یہ کائنات کی ایک نشاۃ کے بعد دوسری نشاۃ۔۔۔ بالفاظ دیگر یہ تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل، جو کائنات کو ایک نئی آفرینش کے لیے تیار کر رہا ہے اور جس کا نتیجہ ہے حرکت، اقدام، آمادگی۔۔۔ یہ اس امر کی لیل ہے کہ خلق اور تسویہ، تقدیر اور ہدایت کائنات کا تار و پود ہیں۔ کائنات کی ہر شے مخلوق ہے، لیکن اپنی جگہ پر استوار۔ (الاعلیٰ: ۸۷)، مضبوط۔ (المصطفیٰ: ۸۸، ۸۹)، و موزون۔ (الحجر: ۱۵، ۱۶)، چچی تلی۔ (الطلاق: ۳، ۴)، اور اس ہدایت کی بدولت جو اس کے اندر موجود ہے۔ (طہ: ۲۰، ۲۱)، اپنی غایت وجود کی طرف گام زن: لہذا کائنات میں کوئی نقص ہے، نہ عیب، نہ فطور، نہ تفاوت۔ (الملک: ۳، ۴)، بلکہ اللہ تعالیٰ کی صنعت ہے جس نے ہر شے کو پختگی عطا کی۔ (النمل: ۸۸، ۸۹)، جس کے فعل خلق میں کہیں بے قاعدگی نہیں ہے۔ خواہ ہم اس کا مشاہدہ اپنے اندر کی دنیا میں کریں خواہ عالم خارج میں، ایک بار نہیں بار بار اس پر نظر ڈالیں۔ (الملک: ۳، ۴)، ہمیں بہر حال اقرار کرنا پڑے گا کہ کائنات میں نظم و ربط ہے، ترتیب و تنسيق، توافق و تطابق، باقاعدگی اور باضابطگی، مناسبت اور مشاکلت اور ان سب کی تہ میں ایک حکمت اور غایت، ایک مقصد اور منصوبہ، جو اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے سے لے کر اعلیٰ سے اعلیٰ مظہر میں کام کر رہا ہے۔ یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الہیہ کے مطالعے سے ہمارے سامنے آتی ہے۔ لہذا کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ سب تصورات ہمارے ذہن کی پیداوار ہیں یا ان کی حیثیت داخلی ہے، اس لیے کہ ہم اس دنیا پر جو ہماری ذات سے باہر واقع اور آزادانہ سرگرم کار ہے کوئی ایسی چیز نہیں ٹھونس سکتے جو اصلاً اس میں موجود نہیں، مگر پھر اس سے بڑھ کر ہمارا تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ جہاں ہمارے اور ہماری ذات سے باہر عالم خارج کے درمیان عمل درآمد شروع ہوا ہمیں اس باقاعدگی اور باضابطگی، اس متابعت اور مطابقت کا احساس ہونے لگا جو بالقوہ اس کے ہر فعل میں موجود ہے۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیت ہے جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم باعتماد اس کے عمل اور کردار کے سہارے اس سے اور زیادہ قریب ہوتے، اسے اور زیادہ سمجھتے اور اس کے ممکنات سے اور زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر کائنات کی کوئی مستقل سمت اور روش نہ ہوتی، اگر اس کا وجود نظم و ربط سے خالی ہوتا، اس کا کوئی ایک نہج ہوتا نہ انداز تو علم بھی ممکن نہ ہوتا اور زندگی کو بھی اپنا آپ قائم برقرار رکھنے کے لیے کوئی راستہ نہ ملتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہمیں عالم امر و خلق کی اس مخصوص نوعیت کو جس سے ربط و نظم، باقاعدگی و باضابطگی، مطابقت اور متابعت کے تصورات پیدا ہوتے ہیں (اور جو اپنی جگہ سرچشمہ ہیں ہمارے تصورات علت و معلول، قوانین طبعی اور فطرت کی یکساں روی کا) اس جبریت تک وسعت نہیں دینا چاہیے، جیسے یورپ کی مادیت پسندی نے آج سے ایک صدی پہلے انتہا کو پہنچا دیا تھا۔ اس پر طبیعیات کو تو اب وہ اسرار نہیں رہا جو کبھی تھا، لیکن مغرب

کے ذہن پر وہ اب تک مساط ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ "فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ" ہے اور اس لیے اپنی مشیت میں آزاد، بے شک و تعلیم و حکیم بھی ہے اور اس کے امر و خلق میں ہر کہیں اس کی حکمت کار فرما، بایں ہمہ اس جبریت سے بالآخر جس کا تعلق ہمارے ذہن سے ہے اور جسکی وجہ یہ ہے کہ ہمارا فہم و ادراک اس غایت اور حکمت کا تمام و کمال احصا نہیں کر سکتا جو مشیت الہیہ میں کام کر رہی ہے۔ پھر چونکہ عمل تخلیق جاری ہے، اللہ تعالیٰ جیسا چاہتا ہے اپنی مخلوق میں اضافہ کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں عالم امر و خلق ایک دوسری نشاۃ کا منتظر ہے۔ گویا عمل تکوین جاری ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ جہاں فاطر السموات والارض ہے کہ اس نے ہر شے کو ایک فطرت پر پیدا کیا، وہاں بَدِیْعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بھی اور اس لیے کائنات میں آزادی بھی ہے اور ابداع بھی۔ بایں ہمہ وہ اپنی نوعیت میں سر تاسر غائی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ مقصد اور غایت جو اس میں کام کر رہا ہے اس نے اسے ایک وحدت کی شکل دے دی ہے۔ جزو و کل کی وحدت میں ربط و نظم بھی ہے، اعتدال اور توازن بھی، جمال و جلال، منفعت اور مصلحت بھی۔ کائنات کس قدر حسین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو رفعت بخشی اور میزان وضع کیا۔ (الرحمن: ۵۵)، اسے کس خوبی سے سجایا۔ (ق: ۵۰)، سورج کو ضیا اور چاند کو نور عطا کیا۔ (یونس: ۵۱)، آسمانوں میں چراغ روشن کر دیے۔ (الملک: ۵۶)، اسے ستاروں سے زینت دی۔ (الصفت: ۶۳)، ان کی درخشانی رات کی تاریکیوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ اس میں تاروں کے جھرمٹ ہیں۔ اس حسن منظر کو دیکھیے۔ (النجم: ۱۶۱)، عالم نباتات پر نظر ڈالیں۔ ہر شے کس حسن و خوبی اور موزونی سے پیدا ہوئی۔ (النجم: ۱۹)، کیسی کیسی رنگارنگ کی پیداوار زمین پر بکھری پڑی ہے۔ (الانعام: ۱۳۱)، کیسے کیسے خوب صورت پودے اس میں اُگے ہیں۔ (ق: ۵۰)، کیسے کیسے پہاڑ ہیں اور ان کی کیسی کیسی رنگتیں۔ سفید، سرخ، بالکل سیاہ۔ (الفاطر: ۲۵)، اس میں باغات ہیں، انہار و اشجار۔ (النحل: ۱۵)، پھل اور پھول۔ (الرحمن: ۱۲)، سمندروں میں موتی اور مرجان۔ (الرحمن: ۲۲)، ان میں کشتیاں ہیں پہاڑوں کی مانند۔ (الرحمن: ۲۲)، اللہ تعالیٰ نے نور اور ظلمت پیدا کی۔ (الانعام: ۱)۔

خنکی کے لیے سایہ اور اس کے مقابلے میں گرمی۔ (الفاطر: ۲۱)، دن کے مقابلے میں رات۔ (الانبیاء: ۳۳)، وہ کس طرح گھٹائیں اٹھاتا ہے۔ (الرعد: ۱۳)، گھٹائیں دوش ہوا پر سوار چلی آتی ہیں۔ (الاعراف: ۵۷)، مینہ برستا ہے، مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے، ہر طرف خوش نما پودے سر نکالتے ہیں۔ (الحج: ۲۲)، بادل امنڈتے چلے آتے، باہم گڈنڈ ہوتے اور آسمان پر چھا جاتے ہیں، بوند بوند ہو کر برستے ہیں، ژالہ باری ہوتی ہے، بجلی کی چمک سے آنکھیں چندھیا جاتی ہیں۔ (النور: ۲۳)، کیسی دل کش ہے کائنات اور کیسا حسین منظر ہے عالم جمادات، نباتات و حیوانات کا۔ دریا، پہاڑ، سمندر، نہریں اور وادیاں، پھل پھول، ہرے بھرے پودے کھیت، چرند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مسکن، ہماری گزرگاہیں، ہمارے پالتو جانور ان کا صبح چراگاہوں میں جانا، شام کو واپس آنا، اس میں بھی ایک حسن ہے۔ (النحل: ۶)، ان میں ہمارے لیے کیسی کیسی منفعتیں ہیں، سفر میں، حضر میں، ان کے بالوں میں، رووں میں، ریشوں میں۔ (النحل: ۸۰)، یہ ہے ہماری کائنات، ہر لحظہ متغیر، ہر لحظہ دگرگوں، بامقصد اور باقاعدہ، مربوط و موزوں، حسین و جمیل، جس میں نہ تکرار ہے نہ ضیاع، جس میں نہ حرکت محض فریب ہے نہ اشیاء محض خیال، بے شک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے، جس کی انتہائے غایت اور حکمت ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ ہم اس میں تخریب و

تعمیر اور خیر و شر کو دیکھ کر شک و شبہ میں الجھ جاتے ہیں۔ یاس و بے دلی ہمارا دل توڑ دیتی ہے۔ ہم انکار اور اعتراض پر اتر آتے ہیں، لیکن اتنا بہر حال سمجھتے ہیں کہ ایک عظیم اور وسیع فلک الافلاک سے تحت اثری تک پھیلا ہوا بامعنی اور بامقصد عمل ہے، جس کی حقیقی وسعت اور گہرائی کا اگرچہ ہم اندازہ نہیں کر سکتے لیکن جو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر اور اس کی ربوبیت کے سہارے اپنے منتہا کو پہنچ رہا ہے۔ عقل اس کے فہم میں عاجز ہے، علم سرنگوں۔ ایک طرف عظمت ہے، جلال و جمال، وسعت اور پہنائی، ہماری محسوس و مرئی اور بظاہر لامحدود دنیا۔ دوسری جانب ویسا ہی ایک بے پایاں اور بے کراں غیر مرئی عالم نور و صوت کی امواج، برق اور مقناطیسی شعاعیں اور لہریں، جذب و کشش، اثرات و اطنابات کہ جن کا خیال آتے ہی ذہن انسانی ورطہ حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ آسمان ہے، زمین ہے اور معلوم نہیں کتنی اور زمینیں اور کتنے اور آسمان، کتنے چاند اور سورج، ستارے اور سیارے، سدیم اور کبکشاں، ان کی بے حساب کثرت، ان کی جسامتیں اور مسافتیں کہ وہم و گمان میں بھی نہیں آتیں۔ حرکت اور سکون، اشیاء کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی دنیا۔ اشیاء کی ذرہ در ذرہ ترکیب کہ ہر ذرہ بجائے خود ایک کائنات ہے۔ حیات اور وجود کے لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک بلکہ نامعلوم، غیر مرئی اور غیر محسوس عوامل، زمان و مکان کے مراتب، شعور کی اضافیت کہ صدیوں کا مرور لحوں میں سما جائے، ایک دن یا دن سے بھی کم محسوس ہو۔ (البقرہ: ۲۵۹، ۲) یہ زمین اور آسمانوں کی تجھے دن میں پیدائش۔ (ق: ۳۸:۵۰) یہ اللہ کا ایک سال ہمارے پچاس ہزار سالوں کے برابر۔ (السجدہ: ۵:۳۲) پھر وہ ایک دن جب زمین و آسمان، زمین و آسمان نہیں رہیں گے کچھ اور ہو جائیں گے۔ (ابراہیم: ۴۸:۱۴) جب زمین و آسمان یوں لپیٹ دیے جائیں گے جیسے کاغذوں کا طومار لپیٹ دیا جاتا ہے۔ جب عالم خلق اسی حالت پر آجائے گا جیسے اس کی ابتدا ہوئی تھی۔ (الانبیاء: ۱۰۴:۲۱) جس دن زمین اور پہاڑ کانپ اٹھیں گے، پہاڑ ریت کے ڈھیر بن جائیں گے۔ (الزلزلہ: ۱۴:۷۳) جب آسمان پارہ پارہ ہو جائے گا، کواکب بکھر جائیں گے، سمندر ابل پڑیں گے، قبریں زیر و زبر ہو جائیں گی۔ (الانفطار: ۱۸۲:۴) جب آسمان شق ہو جائے گا، اپنے رب کا حکم سنے گا۔ زمین پھیلا دی جائے گی، جو کچھ اس میں ہے باہر نکال پھینکے گی اور خالی ہو جائے گی۔ (الانشقاق: ۸۴:۴ تا ۸۴) ایک طرف یہ حقائق ہیں، دوسری جانب ذہن انسانی کہ ان کے خیال ہی سے گھبرا اٹھتا ہے: لہذا ہم اللہ تعالیٰ کے امر و خلق کی تمام و کمال حقیقت تو شاید ہی سمجھیں، لیکن ہمیں بہر حال سہارا ہے کہ ہمارا علم و عقل، فہم و ادراک سر تاسر بے نتیجہ نہیں۔ ہمارا ایمان و ایقان رائیگاں نہیں جائے گا۔ بے شک ہمارا ذہن خلق و امر کی وسعتوں اور باریکیوں کا احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن ہمیں جیسی بھی استعداد علم ملی اور جیسا بھی نور بصیرت عطا ہوا اس کی بدولت اتنا ضرور سمجھ لیتے ہیں کہ ہمارا واسطہ ایک ایسی حقیقت سے ہے جس کی تہ میں کوئی باہر تخلیقی مشیت کام کر رہی ہے۔ اس کے جملہ مظاہر اور شئون کی ایک اساس ہے اور ان میں کوئی اصول اور قانون کار فرما۔ آسمان ٹھیرے ہوئے، زمین جکھی ہوئی، پہاڑ اپنی جگہ پر قائم، دریا رواں، شمس و قمر مسخر، اجرام سماوی اپنے اپنے مدار پر گردش کناں۔ (الانبیاء: ۲۱:۲۳) ان کا طلوع و غروب اپنے وقت کا پابند۔ نہ سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ چاند کو جالے، نہ رات دن سے آگے بڑھ سکتی ہے۔ (یس: ۳۶:۴۰) ہولوں کا آنا، بادلوں کا اٹھنا، بارش اور روئیدگی، زندگی اور موت سب ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں، سب مشیت الہیہ کے رشتے میں منسلک، سب اس کی سنت کے پابند۔ سنت الہیہ غیر متبدل ہے۔ سنت الہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر: ۳۵:۴۳) اس میں سر مو انحراف نہیں ہوتا۔ (بنی اسرائیل: ۷:۷۷) ہر شے اپنی فطرت پر

قائم، اپنا وظیفہ ادا کر رہی اور اپنی غایت کو پہنچ رہی ہے۔ لہذا ساری کائنات رواں دواں، ساری کثرت ایک وحدت میں گم اور انجام کار یہ سارا عمل مشیت الہیہ کے ایک نقطے پر مرکوز، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر، اس کے حرف کُن کی تفسیر: وہ جب کسی امر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے اتنا ہی کہتا ہے کہ ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے۔ (مریم: ۱۹-۳۵)، اور ہمارا امر کیا ہے، بس جیسے آنکھ کا جھپکنا۔ (القمر: ۵۳-۵۰)۔

عالم انسانی میں قدم رکھیے تو یہاں بھی مشیت الہیہ ویسے ہی کارفرما نظر آتی ہے۔ یہاں بھی وہی باضابطگی اور باقاعدگی، وہی نظم و ربط اور وہی اصول و قانون ہے جس کا سارا عمل اس نقطہ شعور پر مرکوز ہے جسے ہم ”آنا“ سے تعبیر کرتے ہیں اور جس سے ذات انسانی کی وحدت قائم رہتی ہے۔ بے شک انسان کچھ بھی نہیں تھا۔ (الدھر: ۱-۷۶)، وہ مخلوق ہے۔ (العلق: ۲-۹۶)، ضعیف پیدا ہوا۔ (النساء: ۲-۴)، بچول ہے۔ (الانبیاء: ۳۱-۳۷)، ظلوم و جہول۔ (الاحزاب: ۷۲-۳۳)، مایوس، ناشکرا۔ (ہود: ۱۱-۹)، جی کا کچا (المعارج: ۷-۱۹) (ذرائع تکلیف پر گھبراٹھنے والا)، ناز و نعمت میں اپنے پر نازاں۔ (بنی اسرائیل: ۷-۸۳)، دکھ درد میں مایوس۔ (بنی اسرائیل: ۸۳)، اس کی زندگی مشقت اور برداشت کی زندگی ہے۔ (البلد: ۹۰-۴)، اس کے لیے قدم قدم پر رکاوٹیں ہیں، قدم قدم پر مشکلات، قدم قدم پر تذبذب، بات بات میں گولگو، امید کے ساتھ یاس اور نیم کے ساتھ رجا، بظاہر اس کا جادہ حیات تاریک ہے اور وہ خود حقیر اور بے بس، جیسے زمانے کی رو اسے وجود میں لے آئے اور زمانہ ہی اسے فنا کر دے گا۔ (الجمیہ: ۳۵-۲۴)، وہ جب اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتا، موجودات عالم اور کائنات کی وسعتوں کا اندازہ کرتا اور زمان و مکان کی پہنائیوں کو دیکھتا ہے تو اسے خیال ہوتا ہے جیسے ہر شے، اس کی حریف ہے، اس کے راستے میں حائل، اس کی کوششوں میں مزاحم، بایں ہمہ وہ ایک حکیم بالذات، بامقصد اور ذمے دار ہستی ہے، لہذا اس کی تخلیق کا ایک مقصد ہے اور ایک حکمت۔ اللہ تعالیٰ نے اسے براہ راست خطاب کیا: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ (الاعراف: ۷-۱۷۲)، کیا تم اس کا اقرار نہیں کر چکے۔ (الاعراف: ۷-۱۷۲)، پھر وہ کیا چیز ہے جو تمہیں اپنے رب سے بہکا دیتی ہے؟ (الانفطار: ۸۲-۶)، اسے احسن تقویم پر پیدا کیا گیا۔ (التین: ۹۵-۴)، بہترین صورت دی گئی۔ (المومن: ۳۰-۶۳)، ضعف کے بعد قوت ملی۔ (الروم: ۳۰-۵۳)، ایک ایسے سازگار ماحول میں پیدا ہوا جس میں وہ سب کچھ ہے جس کی اسے طلب ہے اور جس کی بظاہر بیگانگی، مخالفت اور مزاحمت سے اس کے قوائے ذہنی کو تحریک ہوتی ہے جس سے اس کا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے۔ اسے عالم طبعی پر دسترس حاصل ہوتی ہے، بلکہ اگر چاہے تو وہ اس کی وسعتیں بھی پار کر سکتا ہے۔ (الرحمن: ۵۵-۳۳)، چاند اور سورج اس کے لیے مسخر ہیں۔ (ابراہیم: ۱۳-۳۳)، ہوائیں اور بادل اس کے لیے سرگرم کار۔ کرۂ ارضی میں ہر کہیں اس کے لیے نعمتیں بکھری پڑی ہیں۔ (الغمن: ۳۱-۲۰)، وہ اس کا دارالقرار ہے۔ (المومن: ۳۰-۶۱)، اس میں متمکن ہے۔ (الاعراف: ۷-۹)، اور اس کی تکریم کا یہ عالم کہ خشکی اور تری پر چھا گیا۔ (بنی اسرائیل: ۷-۷۰)، اسے معاش۔ (الاعراف: ۷-۱۰)، اور مسالک بہم پہنچائے گئے۔ (طہ: ۲۰-۵۲)، رات کی تاریکیوں میں ستارے اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ (النحل: ۱۶-۱۶)، شمس و قمر منزل در منزل گزرتے ہیں، تاکہ ماہ و سال کا حساب و شمار ہو سکے۔ (یونس: ۱۰-۵)، آسمان سے پانی اتارا گیا، ثمرات سے رزق پیدا ہوا۔ (البقرہ: ۲-۲۲)، اقوات مقرر کر دی گئیں۔ (۴۱) (خَمَّ السَّجْدَةِ: ۱۰)۔ جگہ جگہ باغ اور کھیتیاں بکھی ہیں (النحل: ۱۱-۱۱)، لہذا یہ عالم آب و خاک اس کا میدان عمل ہے، اس کی جولاں گاہ، جس میں اس کی قوتیں بروئے کار آتی ہیں جو اس کی آرزوؤں اور تمنوں کا کفیل ہے

اور جس میں وہ ارتقائے ذات کے مراحل طے کرتا ہے۔ وہ استخفاف۔ (النمل: ۶۲-۶۳)، اور وراثت ارض کا اہل ہے۔ (الانبیاء: ۱۰۵-۱۰۶)، اس کے لیے درجات ہیں۔ (خم السجدۃ: ۸-۱۱)، مسلسل اجر۔ (التین: ۶-۹)، ایک مرتبے کے بعد دوسرا۔ (الانشقاق: ۱۹-۸۳)، بے شک اسے ٹھیکرے کی طرح کھنکھاتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا گیا۔ (الرحمن: ۱۳-۵۵)، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنی روح پھونکی۔ (الحجر: ۲۹-۱۵)، خلافت ارضی عطا کی گئی۔ (البقرہ: ۳۰-۲)، ملائکہ اس کے سامنے سر بسجود ہوئے۔ (البقرہ: ۳۳-۲)، بے شک وہ شیطان کے کہنے میں آ گیا۔ (البقرہ: ۳۶-۲)، ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ (البقرہ: ۳۳-۲)، آدم سے لغزش ہوئی، لیکن نافرمانی نہیں۔ (طہ: ۱۱۵-۲۰)، لہذا اللہ نے اسے برگزیدہ کیا۔ (طہ: ۱۲۲-۲۰)، اور اپنی مخلوق میں ایک خاص درجے کا مستحق ٹھہرایا۔ اسے ارادہ و اختیار کی قدرت دی گئی، سمع و بصر، قلب اور فواد عطا کیے، علم کی دولت بخشی، جملہ اسما سکھائے۔ (البقرہ: ۳۱-۲)، قوت بیان دی گئی۔ (الرحمن: ۳-۵۵)، ارادہ و اختیار کی قدرت عطا ہوئی۔ اس کی ذات میں فور اور تقویٰ دونوں جمع ہیں۔ (الاعلیٰ: ۸۱-۸)، اسے بصیرت نفس حاصل ہے اور اس لیے وہ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کے لیے کوئی عذر پیش نہیں کر سکتا۔ (التیمۃ: ۵-۱۵)، لہذا اس کی فلاح و کامرانی کا دار و مدار اس کے تزکیہ ذات پر ہے۔ (الاعلیٰ: ۸-۱۳)، وہ جو کچھ کرے گا وہی پائے گا۔ ہر کوئی اپنے کیے کا پابند ہے۔ (الطور: ۲۱-۵۲)، وہ اپنا بوجھ خود ہی اٹھائے گا۔ (الزمر: ۳۹-۷)، اس پر اپنی ہی ذمہ داری ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جائے گا کہ دوسروں نے کیا کیا۔ (البقرہ: ۱۳۱-۲)، نفس متناہیہ کی یہی ذمہ داری ہے جو اس نے تن تنہا قبول کی، جو اس کی غایت وجود اور آزادہ شخصیت کا راز ہے، جسے قرآن مجید نے امانت سے تعبیر کیا، امانت جسے زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا، لیکن جسے انسان نے اٹھایا۔ (الاحزاب: ۷۲-۳۳)، یہی وجہ ہے کہ اسے تن تنہا اس کے نتائج برداشت کرنا پڑیں گے، وہ تن تنہا اپنے رب کا سامنا کرے گا۔ (مریم: ۸۰-۱۹)، تن تنہا، جیسے اول اول پیدا کیا گیا۔ (الانعام: ۹۳-۶)، تن تنہا اس کا محاسبہ ہوگا۔ (البقرہ: ۲۸۳-۲)، مگر پھر نفس متناہیہ کی یہ تنہائی اور اس کا یہ احساس کہ انسانوں کی عظیم الشان کثرت اور بزم قدرت کی گہما گہمی رونق اور ہنگاموں کے باوجود وہ اکیلا ہے اسے مجبور کرتا ہے کہ مثبت یا منفی کوئی راستہ اختیار کرے۔ راستے صرف دو ہیں۔ دونوں اس کے سامنے اور فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں: کیا ہم نے اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے اور اسے دو راستے نہیں دکھا دیے۔ (البلد: ۹۰-۸۰)، ان دونوں راستوں کو گھائیوں سے تعبیر کیا گیا۔ ایک استحکام ذات کا راستہ ہے، خیر و سعادت، کامرانی اور کام گاری کا۔ دوسرا نفی ذات اور اس لیے انجام کار فساد و ہلاکت، ناکامی اور نامرادی کا۔ پہلا راستہ بڑا کٹھن ہے۔ اس گھائی کو طے کرنا آسان نہیں، لیکن یہ گھائی طے ہو جاتی ہے اور اس کی شرط ہے ایمان، صبر، مرحمت اور تاکید مرحمت۔ (البلد: ۹۰-۱۲)، اور عزم امور۔ (الرحمن: ۳۱-۱۷)، پھر جس کسی نے اپنا ہاتھ کھلا رکھا، تقویٰ سے کام لیا اور ہر اچھی بات کی تصدیق کی تو اس کے لیے آسانی ہی آسانی ہے۔ (الہیل: ۹۲-۳۴)، ارشاد ربانی ہے کہ جو لوگ ہمارے معاملے میں جدوجہد کرتے ہیں ہم ان پر اپنے راستے آسان کر دیتے ہیں۔ (العنکبوت: ۲۹-۶۹)، یوں ہمارا مستقبل ان سب امکانات کو لیے جو مثبت بھی ہیں اور منفی بھی اور ابتدا ہی سے ہماری ذات میں ودیعت ایک تقدیر بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، اس لیے کہ یہ سعادت صرف انسان کے حصے میں آئی کہ اپنے مرتبہ مقام کو سمجھے، امر عالم اور خلق کی کار فرمائیوں میں حصہ لے اور اپنی غایت وجود اس کے معنی و مدعا اور قدر و قیمت پر نظر رکھتے ہوئے خود اپنا مستقبل تعمیر کرے۔ بے شک اس کی ایک ابتدائے زمانی ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے برتر۔ یہ نہیں کہ وہ زمانے کے ساتھ عالم ہست و بود میں

آیا اور زمانے کے ساتھ ہی فنا ہو گیا۔ (الجمیۃ: ۴۵-۴۴)، بلکہ اس کا ایک مقدر ہے: کیا تم یہ سمجھتے ہو تمہیں یونہی پیدا کیا گیا اور تم ہماری طرف واپس نہیں آؤ گے؟ (المومنون: ۱۱۶-۱۱۳)، کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے بیچ سمجھ کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ کیا تھا؟ ایک قطرہ آب، جو علقہ بنا اور پیدا ہوا۔ اسے ہر طرح سے استوار کیا گیا۔ نہ اور مادہ پیدا ہوئے۔ کیا اللہ اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو پھر زندہ کرے۔ (القیامت: ۳۶-۴۰)

وہ پھر زندہ ہو گا اور یہ دوسری زندگی جب ایک نصب العین بن کر اس کے سامنے آتی ہے تو اس کا دل بے اختیار آیات الہیہ کی طرف کھینچتا ہے۔ آیات الہیہ پر غور و فکر کا مرحلہ عالم امر و خلق کی تثبیت کا مرحلہ ہے۔ سنن الہیہ کے احترام، زندگی اور وجود کی قدر و قیمت کے اعتراف اور آخر الامر اس اصول اور قانون کی پیروی اور پابندی کے اہتمام کا مرحلہ، جو عین مشیت الہیہ ہے اور جس نے پوری کائنات اور اس کی ہر شے کو، جس کا ہم بھی ایک حصہ ہیں، ایک راستے پر ڈال دیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی کا راستہ ہے۔ اس کے امر و نہی کے اتباع کا جس کا وہ سرانام ہے صراط مستقیم اور جس سے مقصود ہے اللہ تعالیٰ کی کامل اطاعت اور فرماں برداری۔ دنیا جہاں کی ہر چیز اس کی فرماں بردار ہے۔ (آل عمران: ۸۳)، اور انسان بھی دنیا جہاں کی ہر چیز کی طرح اس کا فرماں بردار اور عبد۔ (مریم: ۱۹)، لہذا اس کی افرینش بھی اسی لئے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے۔ (المذہب: ۵۱-۵۲)، عبادت شعوری اظہار ہے اس ہدایت کے اتباع کا جو ہر شے کی رگ و پے میں جاری، ہماری عین فطرت اور ہمارے لیے طاقت اور قدرت کا لامتناہی سرچشمہ ہے۔ ہم اس کے عبد ہیں اور اسی سے استعانت کے سہارے مراتب حیات میں آگے بڑھتے حتیٰ کہ کمال ذات کے اس درجے پر سرفراز ہو سکتے ہیں جس کی انتہا ہے بقائے الہی۔ (العنکبوت: ۲۹)، اس لیے کہ ایک دن وہ بھی ہو گا جب کچھ چہرے ہشاش بشاش، جمال خداوندی کی دولت سے مالا مال ہوں گے۔ (القیامت: ۷۵-۷۴)، عبادت ہی ہمارا مبتدا ہے اور عبادت ہی منتهی: کیا انسان کے لیے وہ سب کچھ ہے جس کی اسے تمنا ہے۔ اللہ ہی کے اختیار میں ہے دنیا اور آخرت۔ (النجم: ۵۳-۲۵)، انسان کے لیے کچھ نہیں، مگر وہ جس کی اس نے سعی کی۔ وہ ایک روز دیکھ لے گا اس کی کوشش کیا تھی۔ اسے اس کی پوری جزا مل جائے گی۔ تیرے رب ہی کی طرف ہے منہنی۔ (النجم: ۵۳-۳۹-۴۲)۔

جزا و سزا ایک امر طبعی ہے، جیسے دنیا میں ویسے ہی آخرت میں۔ دنیا میں ہر لحظہ حساب اور ہر لحظہ فیصلے کی ایک ساعت ہے، بعینہ آخرت میں بھی یہی ہے۔ وہ آخری ساعت ہمارا یوم الحساب۔ (ابراہیم: ۱۴-۴۱)، یوم الفصل۔ (المصفا: ۲۱-۳۷)، اور یوم الدین ہے۔ (الانفطار: ۸۲-۱۷)، جس کا تمام تر اختیار اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ (الفاتحہ: ۱-۴)، تاکہ ہر کسی کو وہ کچھ مل جائے جس کا وہ اہل ہے یا جس کے لیے اس نے اپنے آپ کو تیار کیا۔ (الجمیۃ: ۳۵-۲۷)، اور ہر کوئی بارگاہ الہی میں حاضر ہو جائے اور زندگی کے نیک و بد کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کر لے۔ (الزلزال: ۹۹-۱۸)، اب اگر ہم دنیا پر راضی ہیں تو ہمیں دنیا ہی ملے گی۔ (ہود: ۱۱-۱۵)، اور آخرت کی تمنا ہے تو آخرت میں بھی کامیاب ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ کی عطا اس صورت میں بھی ہے اور اس صورت میں بھی۔ اس کی عطا میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۷-۱۹-۲۰)، آخرت کی تمنا ہو تو ہمارا عمل خلصۃ اللہ کے لیے ہونا چاہیے۔ (الزمر: ۳۹-۲)، ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت میں آخرت کو نظر انداز کر دیں، جیسا کہ معمولاً کرتے ہیں۔ (القیامت: ۷۵-۲۱)، ہمارے داخل اور باطن کی دنیا بدل گئی تو زندگی اپنے اصل الاصول پر آ جائے گی اور انسان سمجھ لے گا کہ اس کا تعلق اول و آخر صرف اللہ سے ہے۔ میری صلوٰۃ اور میری قربانیاں، میری زندگی اور

میری موت اللہ رب العالمین ہی کے لیے ہے۔

(الانعام: ۶: ۱۶۳)۔

یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الہیہ کے مطالعے اور مشاہدے سے ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے جو ہر لحظہ کسی نہایت کی طرف بڑھ رہی ہے۔ لہذا کائنات میں بھی جو کچھ ہو رہا ہے وہ خالی از معنی نہیں۔ انجام کار سب کچھ عالم امر و خلق سے وابستہ ہیں، سب باہم دگر مربوط اور اس لیے ایک نقطہ توحید پر مرکوز، سب اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت، سب میں کوئی حکمت اور مشیت کار فرما۔ یہ حقائق ہیں جن کے سہارے ہمارا ذہن ذات الہیہ کے ادراک و عرفان کی طرف بڑھتا ہے۔ یوں بھی اس بحث میں کہ کوئی ایسی ہستی جس کے لیے ہم نے اللہ کا اسم ذات اختیار کیا فی الواقع موجود ہے، ہماری سب سے بڑی مشکل وہی مسائل ہیں جو عالم کائنات کے گونا گوں مظاہر، حوادث اور تغیرات عمل، مادہ، حیات، جنسیت، انسان، فرد اور جماعت، تہذیب و تمدن، تاریخ اور اس کے انقلابات کے پیش نظر پیدا ہوتے ہیں۔ ہم ان قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دنیائے محسوس میں (جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں) کار فرما ہیں، ان وظائف کا حوالہ دیتے ہیں جو ہر شے ایک کل کی طرح ادا کر رہی ہے اور سب سے بڑھ کر اس قانون کے سامنے اس بے چارگی اور بے بسی کا جو مظاہر عالم اور مظاہر تاریخ سے لے کر ہماری اپنی زندگی میں ہر کہیں جاری و ساری ہے۔ لیکن یہی تو وہ حقائق ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات سے تعبیر کیا اور جن کے مطالعے سے نہ صرف ذات الہیہ میں ہمارے ایمان و یقین کو تقویت پہنچتی ہے بلکہ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس کی اساس ان حقائق پر ہے جن کا ادراک ہم اپنے علم و حکمت، تجربے اور مشاہدے کی وساطت سے کرتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے: اور اس کی آیات ہیں آسمانوں اور زمین کی آفرینش اور جو ذوی الحیات اس نے ان میں پھیلا دیے اور وہ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے ان کو باہم جمع کر دے۔ (الشوری: ۲۹: ۴۲)، اور آسمان ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہم ہیں اس کو وسعت دینے والے۔ اور زمین، ہمیں نے اسے پھیلا یا۔ اور ہم ہیں کیا اچھے پھیلانے والے۔ (الذاریت: ۵۱: ۴۸، ۴۹)، کیا تم نے پرندوں کو پر کھولے اڑتے ہوئے نہیں دیکھا؟ انہیں کس نے سہارا دے رکھا ہے بجز رحمن کے۔ (الملک: ۱۹: ۶۷)، کیا تمہیں اس سے انکار ہے جس نے دو دنوں میں زمین پیدا کی۔۔۔ اس میں پہاڑ کھڑے کر دیے۔۔۔ چار دنوں میں اہل زمین کی اقوات مقرر کیں۔۔۔ پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ محض دھواں تھا۔ اس نے آسمان اور زمین سے کہا: آؤ، خواہ طوعاً خواہ کرہاً۔ انہوں نے کہا: ہم آتے ہیں طوعاً۔ سو اس نے انہیں دو دنوں میں سات آسمان کر دیا اور ہر آسمان کو اس کے امر کی وحی کی۔ (الحج: ۱۱: ۴۱)، تمہارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر متمکن ہوا۔ رات دن کو ڈھانپ لیتی اور اس کے پیچھے لپکتی ہے۔ سورج، چاند اور ستارے سب اس کے حکم سے مسخر ہیں۔ (الاعراف: ۵۴: ۷)، نہ سورج چاند سے آگے بڑھ سکتا ہے، نہ رات دن سے۔۔۔ سب اپنے اپنے مدار پر تیر رہے ہیں۔ (یس: ۴۰: ۳۶)، پاک ہے وہ جس نے ہر اس چیز میں جو زمین سے اگتی ہے اور ان کی اپنی جانوں اور ان چیزوں میں بھی جن کو وہ نہیں جانتے ازواج پیدا کیے۔ (یس: ۳۶: ۳۶)، اور ہم نے جو چیز پیدا کی اس میں نہ اور مادہ بنائے تاکہ تم غور و فکر کر سکو۔ (الذاریت: ۴۹: ۵۱)، کیا یہ امر ان کی ہدایت کے لیے کافی نہیں کہ کتنے قرون تھے جن کو ان سے پہلے ہم نے ہلاک کر دیا۔ وہ ان کے مساکن میں چلتے پھرتے ہیں بے شک اس میں بھی ایک آیت ہے۔ کیا وہ نہیں سنیں گے۔ (السجدہ: ۱۶: ۳۲)، وہی ہے جس نے تمہیں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر فضیلت دی تاکہ

کہ تمہیں آزمائے۔ (الانعام: ۶: ۱۶۵)، وہ اس پر قادر ہے کہ تم پر اوپر سے کوئی عذاب بھیج دے یا پیروں تلے سے، یا تم گروہ درگروہ آپس میں ٹکراؤ اور ایک دوسرے کو اپنی سختی کا مزہ چکھو۔ ہم کس طرح اپنی آیتوں کو طرح طرح سے بیان کرتے ہیں تاکہ تم سمجھو۔۔۔ ہر خبر کے لیے ایک ٹھیس لیا ہوا وقت ہے۔ تم اسے جان لو گے۔ (الانعام: ۶: ۶۷، ۶۸)، کیا تو نے ان لوگوں کو دیکھا جن کو اللہ نے نعمت عطا کی۔ انہوں نے اسے بدل ڈالا اور دار ہلاکت میں آ ٹھیس لے۔ (ابراہیم: ۱۳: ۲۸)، اللہ نے مثال بیان کی ہے کہ ایک بستی تھی جہاں ہر طرح کا امن اور چین تھا، اسے ہر طرف سے سامان رزق میسر ہوتا تھا، لیکن اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکر گزاری کی تو اللہ نے اسے بھوک اور خوف کا لباس پہنا دیا، ان کے کاموں کی پاداش میں۔ (النحل: ۱۱۲: ۱۶)، اور کتنی بستیاں ہیں جن کو اپنی معیشت پر ناز تھا۔ ہم نے انہیں ہلاک کر دیا۔ یہ ہیں ان کے مساکن جو ان کے بعد بہت کم آباد ہوئے۔ (القصص: ۲۸: ۵۸)، اور انسانوں میں وہ بھی ہے کہ حیات دنیوی کے بارے میں اس کی باتیں کیسی اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اپنے ضمیر کی پاکیزگی پر اللہ کو گواہ ٹھیس لاتا ہے، حالانکہ وہ دشمنی میں بڑا سخت ہے۔ جب اسے تصرف حاصل ہوتا ہے تو زمین کی خرابی کے درپے ہوتا اور حرث و نسل کو ہلاک کرتا ہے، لیکن اللہ کو ہر گز فساد پسند نہیں۔ (البقرہ: ۲: ۲۰۵)، اور اس عورت کی طرح نہ بنو جس نے بڑی محنت سے سوت کا تاج پھر خود ہی تار بڑ کر دیا۔ تم اپنی قسموں کو مکر و فساد کا ذریعہ بناتے ہو تا کہ ایک گروہ دوسرے پر چھا جائے۔ یوں اللہ تمہیں آزماتا ہے۔ (النحل: ۱۶: ۹۲)، ہر امت کی ایک اجل ہے، جب اس کا وقت آ گیا تو آگے پیچھے نہیں ہو گا۔ (یونس: ۱۰: ۳۹)، اور ہر اجل کے لیے بھی ایک قانون ہے۔ (الرعد: ۳: ۴۰)، ہم نے نبی اسرائیل کے لیے حکم لکھ دیا کہ جس کسی نے نفس کے بدلے نفس یا فساد فی الارض کے سوا کسی کو قتل کیا تو اس نے گویا ساری نوع انسان کو قتل کر دیا، اور جس نے کسی کی جان بچائی تو اس نے گویا ساری نوع انسانی کی جان بچائی۔ (المائدہ: ۵: ۳۲)، کیا تو نے نہیں دیکھا اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے، اچھے کلموں کی مثال ہے، اچھے درخت کی کہ اس کی جڑ مضبوط ہے اور ٹہنیاں آسمان میں پھیلی ہوئی۔ وہ اللہ کے لذن سے ہر وقت پھل دیتا ہے۔۔۔ اور کلمات خبیثہ کی مثال ہے، شجرہ خبیثہ کی، جڑ اس کی کھوکھلی ہے کہ جب چاہا اکھاڑ پھینکا۔ اس کے لیے قرار نہیں۔ یوں اللہ مضبوط باتوں سے اہل ایمان کو دنیا اور آخرت کی زندگی میں مضبوط کرتا ہے۔ (ابراہیم: ۱۳: ۲۶، ۲۷)، اللہ نے آسمان سے پانی برسایا تو وادیاں بقدر گنجائش بہ نکلیں اور میل کچیل جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر آیا۔ جھاگ اس وقت بھی اٹھتا ہے جب زیور یا کسی اور چیز کی تیاری کے لیے آگ تپائی جائے۔ یہی مثال ہے حق اور باطل کی جھاگ راگلا جاتا ہے، لیکن جس چیز سے انسان کو نفع ہے وہ رہ جاتی ہے۔ یوں اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے۔ (الرعد: ۱۳: ۱۹)۔

ان آیات میں کیا نہیں ہے؟ طبیعیات، کونیات، حیات، جنس، معاشرہ، سیاست، تہذیب و تمدن، تاریخ و عمرانیات، حتیٰ کہ ہم ان کے مطالعہ و مشاہدہ میں جوں جوں آگے بڑھتے ہیں وہ سب حقائق ہمارے سامنے آ جاتے ہیں جو علم و حکمت کا موضوع ہیں، جن کا تعلق ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات سے ہے اور جن کے بارے میں ٹھیک کہا گیا کہ یہ کھلے کھلے حقائق ہیں اہل علم کے سینے میں۔ (العنکبوت: ۲۹: ۴۹)، ہمارے علم کا سرچشمہ، اس کا مدار اور موضوع، بلکہ بجائے خود علم، پھر قدرت کی کار فرمائیاں ہیں، یعنی تعمیر و تخریب، شکست و ریخت اور وصل و فصل کی وہ تکنیکی قوتیں جو عالم کائنات میں ہر لحظہ جاری ہیں اور جن پر ہمیں بار بار غور کرنے کے لیے کہا گیا: قسم ہے اڑا کر پھیلانے، بوجھ اٹھا لینے، نرمی سے چلنے اور تقسیم امر کرنے والی قوتوں کی۔ (الذاریت: ۵۱: ۴۱)، قسم ہے نیکی پھیلانے کے لیے بھیجی ہوئی، خس و خاشاک

اڑا دینے اور دور تک پھیلانے، الگ الگ کر دینے اور نصیحت پیش کرنے والی قوتوں کی۔ (المرسلات: ۵۷ تا ۵۹)۔
قسم ہے ڈوب کر نکال لینے، خوشی سے آگے چلنے، تیزی سے کام کرنے، آگے بڑھنے اور تدبیر کرنے
والی قوتوں کی۔ (الزمر: ۷۱: بعد)۔

یہ قوتیں ہیں، ان کا عمل در آمد ہے اور پھر زمانے کی وہ نامحسوس اور ناقابل فہم رو ہے جس میں یہ سب امور سر انجام
پاتے ہیں۔ دن اور رات کا اختلاف، سایوں کا بڑھنا اور پھیلنا، چاند اور سورج اور اجرام سماوی اور ان کی حرکات۔ پھر عالم تاریک ہے۔
اس کے مسلسل انقلابات، قوموں کا عروج و زوال، فرد کی زندگی، نئے نئے احوال، نئے نیا ظہور، لہذا غور طلب امر یہ ہے کہ
جو کچھ تھا، ہے اور ہو رہا ہے اس کی تہ میں کیا ہے؟ کون ہے جو ہر اس امر کو سر انجام دے رہا ہے جسے ہم عالم مادی یا عالم انسانی میں
رو نما ہوتا دیکھتے ہیں؟ جو خود ہی ہر شے کی اساس ہے اور جس کی ذات وجود اور حیات کا سرچشمہ ہے۔ بے شمار دیکھو تو جو پانی تم
پکاتے ہو، اب تم اس کو بناتے ہو یا ہم ہیں بنانے والے؟ ہم نے تمہارے درمیان موت مقدر کر دی اور ہم اس سے عاجز نہیں کہ
تمہاری مثال بدل کر لے آئیں اور تمہیں اس صورت میں پیدا کر دیں جسے تم نہیں جانتے۔ کیا تم دیکھتے ہو جو بوتے ہو؟ اسے
تم اگاتے ہو یا ہم ہیں اگانے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس پانی کو جو پیتے ہو؟ کیا تم اسے نازل کرتے ہو یا ہم ہیں نازل کرنے والے؟ کیا
تم دیکھتے ہو اس آگ کو جو روشن کرتے ہو؟ کیا وہ درخت تم پیدا کرتے ہو یا ہم ہیں پیدا کرنے والے۔ (الواقعة: ۵۶ تا ۷۳)،
اگر آب شیریں خشک ہو جائے تو کون ہے جو اسے زمین کی گہرائیوں سے واپس لے آئے۔ (الملک: ۲۷ تا ۳۰)، دانے اور گٹھلی و
کون شق کرتا ہے؟ (الانعام: ۹۵)، رات کا دامن کون چاک کرتا اور صبح لاتا ہے؟ (الانعام: ۹۶)، مشارق و مغارب کا رب
کون ہے؟ (الشعراء: ۲۸ تا ۲۹)، ہماری رگ جان سے زیادہ قریب۔ (ق: ۱۶ تا ۵۰)، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل۔
(الانفال: ۲۴)، بوقت مرگ موت سے بھی قریب۔ (الواقعة: ۵۶ تا ۸۵)، بالفاظ دیگر وہ قائم بالذات، محیط بر کل،
کامل و مکمل، واحد اور لا شریک، لہذا اپنے آپ میں کلیۃً منفرد اور یکتا ہستی، جس کی قدرت کاملہ کا اظہار زمان و مکان کی
دستوں اور وجود و حیات کے مظاہر میں ہو رہا ہے اور جنہیں اس نے اپنی آیات ٹھیس لیا تو کفر اور شرک کی جز ہمیشہ کے لیے کٹ
گئی اور اس خیال باطل کا خاتمہ ہو گیا کہ قوائے فطرت کو تجسیم کا رنگ دیتے ہوئے ان میں شان الوہیت پیدا کی جائے۔ پھر ذات
الہیہ ہر شے کا عین بھی نہیں ہے کہ موجودات عالم کی نفی کرتے ہوئے ہم بہ شے کو خلقنا بالحق کے خلاف وہم و نمود،
قریب اور التباس ٹھیس لائیں۔ آیات الہیہ کا اعتراف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ یہ کائنات، یہ عالم مشہود و محسوس، یہ
جہان امر و خلق، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، مخلوق ہے۔ اس کے ظاہر کو دیکھیے، یعنی اس پر خارج سے نظر ڈالیے تو یہ اللہ ہی
کی آفرینش ہے۔ باطن پر غور کیجئے، یعنی داخل سے قدم بڑھائیے تو اس میں اللہ ہی کی حکمت اور مشیت کا فرمانظر آئے گی۔ پھر
اگرچہ ہر شے کی ایک ابتدا ہے اور ہر شے کی ایک انتہاء لیکن ذات الہیہ کی نہ کوئی ابتدائہ انتہاء۔ ہمارے دین میں کوئی بھی مدت زمانی
ہو، کیسی بھی ابتدا یا انتہاء کا خیال پیدا ہو، ذات الہیہ جس طرح اس سے پہلے موجود تھی بعد میں بھی موجود رہے گی: وہی اول ہے،
وہی آخر، وہی باطن اور وہی ظاہر اور اسے علم ہے ہر چیز کا۔ (الحمدید: ۵۷ تا ۶۳)، قائم و دائم کہ ثبات و قرار اسی کو ہے۔ باقی سب
آنی و فانی، اس کی رحمت اور فضل کے محتاج۔ ہر شے ماکل بہ ہلاکت ہے، مگر اسی کی ہستی، اسی کا ہے حکم اور اسی کی
طرف لوٹائے جاوے گئے تم سب۔ (القصاص: ۲۸ تا ۸۸)، ہر ایک کے لیے فنا ہے۔ صرف تیرے رب ذو الجلال و الاکرام
کا وجود باقی رہ جائے گا۔ (الرحمن: ۵۵ تا ۶۷)،

البتہ یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ذات الہیہ کے اثبات میں اثر ہمارے فہم و ادراک کی رہنمائی آیات الہیہ کے مطالعہ و مشاہدہ سے ہوتی ہے تو ان کی حیثیت گویا دلائل کی ہے۔ ہرگز نہیں۔۔۔ برعکس اس کے یہ وہ دلائل ہیں جن کی بنا پر ہم اپنے علم کی عمارت تیار کریں گے، جن سے عقل کام لے گی، فکر اور وجدان کو تحریک ہوگی، تصورات متشکل ہوں گے اور اس سلسلہ استدلال و استشہاد میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جائیں گے جس کی بنا پر ہم عقل و فکر کے سہارے دلائل قائم کرتے اور سمجھتے ہیں کہ یوں ہمیں ذات باری تعالیٰ کی موجودگی کا ثبوت مل گیا۔ آیات کا تعلق جملہ حقائق سے ہے اور حقائق ہی کا مطالعہ وہ منہبان تحقیق جس سے علم و عقل کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم جاوہ طلب میں آگے بڑھتا ہے، لیکن یہ ذات باری تعالیٰ کے فہم و ادراک کا ایک راستہ ہے، یعنی اس علم کا راستہ جس کی اساس محسوسات و مدرکات پر ہے۔ اس کا دوسرا راستہ ہے واردات داخلی اور مشاہدات باطن کا مطالعہ۔ یہ دونوں راستے الگ الگ ہیں، لیکن انجام کار باہم مل جاتے ہیں۔ بشرطیکہ ہماری تحقیق و جستجو کا رشتہ اپنے اندرون ذات اور عالم خارج دونوں سے قائم ہو۔ ہم زندگی اور اس کے تقاضوں کو تسلیم کر کے اس کی کار فرمایوں میں حصہ لے رہے ہیں۔ یہ دونوں راستے مل گئے تو ہر اس مسئلے کی توجیہ ہو جائے گی جس کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے، یا یوں کہیے کہ اس کی توجیہ کا ایک راستہ نکل آئے گا، اس لیے کہ اب جملہ حقائق ہمارے سامنے ہوں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ ان میں ایک ربط اور نسبت قائم ہے، لہذا سب ایک دوسرے سے جزو و کل کی طرح وابستہ۔ بظاہر ہمارا تعلق ایک ایسی کثرت سے ہے جس کے تضاد و تباین، بے ربطی اور بے تعلقی کو دیکھ کر ہم اکثر پریشان ہو جاتے اور اس کی توجیہ سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن آیات الہیہ پر غور کیجئے تو اللہ تعالیٰ نے امر و خلق کو جس طرح ہر پہلو سے اپنی ذات سے نسبت دی اس سے وہ تضاد و تباین، فطور اور تفاوت، جس کا ہمیں اپنے محسوسات و مدرکات میں بار بار شعور ہوتا ہے، کالعدم ہو جاتی ہے اور ہم اس کے ہر مظہر کی توجیہ ایک عالم گیر اصول اور قانون کے سہارے کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فلسفہ و حکمت کی دنیا میں توجیہ وہی ہے جس سے کسی حقیقت کی ہر پہلو سے توجیہ ہو جائے۔ ذات الہیہ کا اثبات ایک ایسی ہی توجیہ ہے جس سے انسان اور کائنات کے بارے میں ہر مسئلے کا جواب بآسانی مل جاتا یا یوں کہیے کہ آسان ہو جاتا ہے۔ دراصل ذات الہیہ کی نفی و اثبات کا مسئلہ کلام و الہیات، یا خالصتاً مذہبی نقطہ نظر سے اصول و عقائد کا مسئلہ نہیں۔ یہ ہماری زندگی کا مسئلہ ہے، ہمارے علم و عمل، فکر اور وجدان کی حد و وسع اور آخری فیصلے کا۔ ہمیں دیکھنا ہے ہماری ذات محض ایک بازیچہ ہے مادی قوتوں کے عمل درآمد کا، جسے زمانے کی رو عالم وجود میں لے آئی اور جس کے ہاتھوں ایک روز ہماری ہستی کالعدم ہو جائے گی، یا اس کے کچھ معنی، کچھ قدر و قیمت، کوئی مقصد اور غایت، کوئی تقدیر اور مستقبل بھی ہے۔ کیا ہمارا تعلق اس حقیقت سے منقطع ہو چکا ہے جو عالم کائنات کے پس پردہ کام کر رہی ہے، یا ہماری زندگی میں فی الواقع اس کا اظہار ہو رہا ہے گو اس کا تمام و مکمل فہم ہمارے علم و عقل سے باہر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کائنات کے بھی کچھ معنی ہیں اور ہم اس میں اپنے علم و عقل اور فکر و وجدان کے سہارے بہ امید و اعتماد قدم اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہیں، بلکہ جو کچھ ہے عبث، لایعنی اور لاطائل، یعنی نہ کائنات کا کوئی مقصد ہے نہ زندگی کی کوئی غایت، نہ اس کا کوئی اصول ہے نہ آئین و قانون، تو پھر عقل و فکر کا کوئی مصرف ہے نہ علم و عمل کا کچھ حاصل اور انسان کسی بے بصر مشیت اور بے رحم تقدیر کی ستم ظریفی کا تختہ مشق، حیران و سرگرداں: اس شخص کی طرح جسے شیطان کسی دیرانے میں گم راہ کر دے، وہ حیران و پریشان پھر رہا ہو، اس کے ساتھی اسے راہ کی طرف بلائیں: ادھر آؤ، کہاں کھو گئے۔ (الانعام: ۱۶)۔

لہذا آیات الہیہ کے مطالعے سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان میں اگر دلائل کا رنگ پیدا کیا جائے تو اس مغالطے

سے بچنے کے لیے جسے مصادرہ علی المطلوب سے تعبیر کیا جاتا ہے ہم یہ کہیں گے ان سے ہمارا ذہن جس سلسلہ استدلال کی طرف بڑھتا ہے اس کی خوبی یہ نہیں کہ وہ اس حقیقت کے اثبات کا ایک قطعی اور منطقی ثبوت ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کی خوبی یا دوسرے لفظوں میں سارا زور اس امر پر ہے کہ یہی اس کے فہم و ادراک اور بالآخر اقرار و اثبات کا یقینی راستہ ہے، جس پر اگر ہم نے خلوص و دیانت سے قدم رکھا اور دل سے صداقت کی جستجو کی تو ہم اپنے سلسلہ تکمیل و طلب میں برابر آگے بڑھتے رہیں گے۔ ہمارے لیے نئے نئے انکشافات ہوں گے، نئے نئے احوال اور نئی نئی واردات، نئے نئے مشاہدات اور نئی نئی تجلیات، جن سے ہمارا ایمان و یقین تازہ رہے گا۔ اسے ہر لحظہ تقویت پہنچے گی۔ ہمیں اطمینان ہو گا کہ ہمارا تعلق دھوکوں اور سایوں سے نہیں، حقائق سے ہے۔ ہم علی وجہ البصیرۃ اللہ تعالیٰ کی ہستی کا اقرار کر رہے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ نفس متناہیہ کی طرف یہ سفر دشوار بھی ہے اور غیر مختتم بھی۔ جوں جوں ہم اس سفر میں آگے بڑھتے اور سمجھتے ہیں کہ ہماری دشواریاں حل ہو گئیں، ہمارے لیے کوئی نیا عقدہ باقی نہیں رہا کوئی نیا عقدہ اور نیا مسئلہ ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ یہ امر پریشان کن ضرور ہے، لیکن نفس متناہیہ کی یہی مشکلات اسکے لیے ایک نئی آزمائش، ایک نئے تجسس اور نئی تحقیق کا سبب بنتی اور اس کا ذوق و شوق قائم رکھتی ہیں۔ یوں اس میں ایک نیا عزم اور ایک نیا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ اس کی منزل اگرچہ دور ہے لیکن نت نئے انداز میں یونہی اسے نور بصیرت ملے گا، یونہی وہ حجت بالذہن آئے گی جس کی بدولت ہم انوار کا مشاہدہ کرتے ہیں اور جس کے سہارے ہمارے استقامت جاہ طلب پر گامزن رہتا ہے تا آنکہ ہم اس حقیقت کو پا لیتے ہیں جو اس آیت شریفہ میں مضمر ہے: میں بصیرت پر ہوں اور وہ بھی جس نے میرا اتباع کیا۔ (یوسف: ۱۰۸)۔

دراصل یہ صرف مثبت الہیہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا فعل امر و خلق، جس نے ساری کائنات کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے اور جس سے وہ اپنے علم و قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار کر رہا ہے۔ اس حقیقت سے صرف نظر کر لیجئے تو انسان اور کائنات کے بارے میں ہمارا ہر تصور ان حقائق کی تشریح سے قاصر رہے گا جن کا ہمیں اپنی زندگی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان مسائل کے حل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوگی جو اس طرح ہمارے سامنے آتے ہیں۔ لہذا ہم انسان اور کائنات کے بارے میں جو رائے قائم کریں گے نفس اور خامی سے خالی نہ ہوگی۔ خیالات ٹکرائیں گے۔ تضاد اور تعارض، تباین اور تفاوت سایے کی طرح ہمارے ساتھ ہوں گے۔ کوئی واضح نصب العین ہوگا، نہ مستقبل۔ ہم کثرت میں کھو جائیں گے۔ تعدد سے گھبرا جائیں گے۔ کبھی ایک طرف جھک گئے کبھی دوسرے جانب۔ کبھی ایک خیال کا سہارا لیا، کبھی دوسرے کا۔ ایک کی نفی کی، دوسرے کا اثبات، جیسے کائنات کچھ واقفیت کچھ التباس، یا پھر ہر کہیں الگ الگ قوتیں کار فرما: حالانکہ اگر زمین اور آسمانوں میں دوالہ ہوتے تو ان میں فساد پھیل جاتا۔ (الانبیاء: ۲۲)۔ اگر اللہ کے سوا اور بھی الہ ہوتے تو ہر کوئی اپنی مخلوق اڑالے جاتا اور دوسروں پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (المؤمنون: ۲۱)۔ یا پھر ہم اپنے علم و عقل، تجربہ و مشاہدہ کے زعم میں جتنے بھی حقائق ہیں، ان سب کو ایک ہی حقیقت سے تعبیر کریں گے یوں زندگی کی وسعت، اور اس کے تمام و کمال نشوونما سے کنارہ کش ہوتے ہوئے کسی ایک پہلو پر قناعت کر لیں گے۔ ایک کا اقرار کریں گے، دوسرے کا انکار۔ اس کا نتیجہ ہو گا وہ انتشار و اختلال، فساد و ہلاکت، جس کا نقش صفحات تاریخ پر مرتسم ہے اور جس کا احوال عالم میں آج بھی مشاہدہ کر رہے ہیں: زمین میں چل پھر کر دیکھو، کیا انجام ہوا حق کو جھٹلانے والوں کا۔ (الانعام: ۱۱)۔ برہمچر میں فساد پھیل گیا انسان کے خود اپنے ہاتھوں کے باعث تاکہ وہ اپنے اعمال کا مزا چکھیں۔ (الروم: ۳۰)۔

اگر رنگ اور نسل، وطن اور قوم، یا تہذیب و ترقی کے نام پر کوئی نیا الہ پیدا کر بھی لیا تو حیات دنیوی میں آگے ٹیکن مرتب حیات میں پیچھے ہٹتے چلے گئے۔ ان لوگوں کی طرح جن کی ساری کوششیں حیات دنیوی میں رائیگاں گئیں، لیکن جن کا خیال ہے کہ وہ کوئی بڑا اچھا کارنامہ سرانجام دے رہے ہیں۔ (الکہف: ۱۸-۱۰۴)، وہ خوب خوب فائدہ اٹھاتے اور کھاتے پیتے ہیں جیسے حیوان۔ (محمد: ۱۲۴)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے، جس کا کوئی مترادف کسی دوسری زبان میں موجود نہیں، علی ہذا ذات الہیہ کا وہ تصور بھی نہیں جس سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ فرض کیجئے ہم ذات الہیہ کو خدا یا علت اولی یا واجب الوجود ٹھہراتے ہیں تو اس کے معنی اس کے سوا کیا ہو سکتے ہیں کہ وہ ہمارا مالک اور آقا (خدا) ہے؟ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آئے گا کہ کیسے، جیسے یہ کہ اس کی آقائی اور خدائی کی نوعیت کیا ہے؟ علت اولی کا مطلب ہے وہ علت جس سے سلسلہ علت و معلول شروع ہوا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لیکن یوں نہ علت میں کوئی قدر و قیمت پیدا ہوتی ہے، نہ معلول میں۔ نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس سلسلے کا جاری رہنا کیوں ضروری ہے نہ یہ کہ علت و معلول کا باہمی تعلق کیا ہے۔ واجب الوجود عبارت ہے ایک ایسے وجود سے جو بہر حال تھا، ہے اور رہے گا۔ بمقابلہ اس کے دوسرے وجود ہیں کہ ان کی موجودگی ضروری نہیں۔ وہ ہیں بھی تو ممکن یا حادث۔ لہذا واجب الوجود اس مرتبے کو نہیں پہنچتا جو ذات الہیہ کو حاصل ہے۔ یوں بھی وجود وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے۔ واجب الوجود میں کچھ معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ اس کا اثبات ان معنوں میں کیا جائے جن میں اللہ کا۔ بعینہ مذاہب عالم کا معاملہ ہے کہ اس کے یہاں ذات الہیہ کا جو تصور ہے کسی طرح بھی مکمل نہیں۔ لہذا اس سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ بھی ناقص اور نامکمل کہ ذات الہیہ کو عالم کائنات سے کوئی تعلق ہے نہ عالم انسانی سے۔ یا پھر ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ جہاں تک ان روابط کا تعلق ہے جو ہمیں عالم کائنات یا عالم انسانی سے ہیں، یعنی ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات ان سے اسے کوئی دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس اللہ کو مان لیجئے تو اس طرح جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا تعلق عالم امر و خلق کے ہر پہلو سے قائم ہو جاتا ہے اور ہم انہیں ویسے ہی ماننے پر مجبور ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ نے خود انہیں اپنی ذات سے نسبت دی۔ یہ نتائج متعدد ہیں اور ان سے کئی ایک تصورات اور کئی ایک مسائل وابستہ، لیکن جن کی طرف یہاں سرسری سا اشارہ بھی ممکن نہیں۔ البتہ ان میں ایک نتیجہ ایسا ہے جسے یہاں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور جو ذات الہیہ کے اثبات سے براہ راست مرتب ہو جاتا ہے، یعنی اسلام: لہذا ہم اس سے انکار بھی نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے کہ اگر دنیا جہان میں جو کچھ ہے اللہ کا مطیع و فرمان بردار ہے اور اس لیے عبد، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عبدیت اور اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار انسان اپنی زندگی میں کس طرح کرتا ہے، بالخصوص جب اللہ ہماری رگ جان سے زیادہ قریب ہے، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل ہے، جب زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح گزار ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان کی صلوٰۃ و تسبیح کو نہیں سمجھتے۔ (بنی اسرائیل: ۱۷: ۴۴)۔ جب اس نے آسمانوں کو وحی کی، شہد کی مکھی تک کو اس نعمت سے نوازا، جب اس کی رحمت اور ربوبیت نے ہر شے کو سہارا دے رکھا ہے اور جب ہدایت ہماری خلقت میں ہے تو ہمیں بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ہدایت ہے کیا اور ہم تک پہنچی تو کیسے تاکہ ہمیں اس کا واضح طور پر شعور ہو جائے اور ہم اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال دیں۔ اس کا جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں ہمیں استعداد علم دی، سمع و بصر، فؤاد اور قلب عطا کیے، ارادے اور انتخاب کی دولت بخشی تاکہ ہمارا جادۂ حیات علم و عقل کی روشنی سے منور ہو جائے وہاں یہ ہدایت اس سلسلہ نبوت اور رسالت میں مشہود ہوئی

جو ایک طرح سے خود زندگی کا اقتضا تھا اور جس کی تکمیل جب نبوت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتہیٰۃ پر ہو گئی اور اس نے زندگی کو ہر پہلو اور ہر جہت سے اپنے دامن میں سمیٹ لیا تو وہ نظام حیات جسے قرآن پاک نے دین سے تعبیر کیا ہے کامل و مکمل ہو کر ہمارے سامنے آگیا، لہذا اس کا نام بھی اسلام ہوا۔ (المائدہ ۳۵)۔

یہاں ایک ایسے تصور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو آیات الہیہ کے مطالعے سے از خود پیدا ہو جاتا ہے اور جس پر گویا اسلام کی بنیاد ہے۔ ہمارا مطلب ہے توحید، جو کلیتاً ذات الہیہ پر مرکوز اور اس لیے طرح طرح کے افکار اور مسائل کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ الہیات اسلامیہ، کلام اور تصوف کی عہد بعد تاریخ کے سرسری کے مطالعے سے ظاہر ہو جائے گا۔ لیکن یہاں کہنے کی بات یہ ہے کہ یہ مذہبی نقطہ نظر ہو یا غیر مذہبی، مثلاً خالص فکر یا خالص علم کا، اگر توحید عبارت ہے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت سے، خلو ہم اس کی تعبیر واجب الوجود کے معنوں میں کریں خلو ذات تحت یا حقیقت مطلقہ یا ایسے ہی کسی تصور کی رعایت سے، ذات الہیہ چونکہ ان جملہ صفات کی جامع ہے جنہیں بطور اسم ذات ہم اللہ سے نسبت دیتے ہیں، تو اس کے احوال و ظروف، عالم کائنات، عالم انسانی اور ان کے باہم دیگر روابط کے ساتھ ساتھ ذات الہیہ سے ہمارے تعلق، لہذا ایک معنوں میں علم و عمل کا۔ بالفاظ دیگر ہماری ابتدا و انتہا کا۔ کائنات مخلوق ہے، جسے مشیت الہیہ نے ایک راستے پر ڈال دیا اور اس لیے عالم فطرت بھی ایک ہے، جس کے مطالعے میں اگرچہ ہم مختلف پہلوؤں سے قدم اٹھاتے ہیں اور یوں علوم کی فہرست اور ان کے اختصاص میں پیہم اضافہ ہو رہا ہے۔ بایں ہمہ علم بھی ایک ہے۔ اس لیے کہ جملہ علوم ایک ہی شجر کے برگ و بار ہیں، جس کا نشوونما جاری ہے اور جو مظہر ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا، جس کی کوئی حد ہے نہ انتہا۔ جوں جوں ہم عالم فطرت کے مطالعے میں آگے بڑھتے ہیں اور اس کے نئے نئے مظاہر ہم پر منکشف ہوتے ہیں، ہم اللہ تعالیٰ کی شانِ خلاق، اس کے جلال و جمال اور کبریائی کا اندازہ زیادہ بہتر طور پر کر سکتے ہیں۔ مگر پھر وحدت فطرت اور وحدت علم کی طرح عالم انسانی بھی تو ایک ہے۔ سب انسان اللہ کی مخلوق ہیں۔ سب کا مبتدا اور منجہا ایک ہے۔ سب اپنی خلقت میں برابر ہیں۔ سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے نزدیک امت واحدہ۔ (البقرہ ۲: ۲۱۳)۔ توحید وحدت بشری کی اساس ہے اور اس کا تقاضا ہے اخوت و مساوات، عدل و احسان، لہذا ایک عالمگیر معاشرہ جو حفظ نوع کا ضامن اور ان سب امتیازات و تعصبات سے پاک جو بسبب اپنی کم نظری کے ہم نے اپنے درمیان پیدا کر رکھے ہیں۔ توحید عبارت ہے خالق و مخلوق کے برابر راست تعلق سے اور اس لیے ہر پہلو اور ہر جہت سے انسان کی روحانی و اخلاقی استخلاص اور اس کی حریت و شرف ذات سے۔ توحید ہی ہمارا نصب العین ہے اور اسی سے ہماری تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے۔ انسان آزاد ہے تو اس لیے کہ وہ صرف اللہ کا بندہ ہے اور اسی سے اعانت کا طلب گار۔ (الفاتحہ ۱: ۴) توحید روح ہے عمل صالح کی اور عمل صالح حسن سیرت اور استحکام شخصیت کا ذریعہ۔ توحید ہی سے کفر و شرک اور یاس و حزن کی جڑ کٹتی ہے۔ توحید ہی ہمارے لیے عزم و ہمت اور تحصیل و طلب کا سرچشمہ ہے، جس سے ہمارے ذوق و شوق قائم رہتا ہے اور ہم مراسم حیات میں باعتماد و یقین آگے بڑھتے اور دیکھتے ہیں کہ ایک طرف عالم فطرت ہے، دوسری جانب عالم انسانی۔ ایک ہمارے دستِ تسخیر کا منتظر ہے اور دوسرا انسانیت کبریٰ کی تعمیر کا۔ توحید کا یہی تصور ہے جس سے ذات الہیہ اور انسان اور کائنات سے اس کی تعلق کے پیش نظر فلسفیانہ تحریک شروع ہوئی جسے علم و حکمت کی دنیا میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہمارا مطلب ہے الہیات اسلامیہ، یعنی وہ عقلی غور و فکر جو اپنی جگہ منفرد بھی ہے اور جس سے مشرق و مغرب کے افکار نے بھی نہایت گہرے اور دور رس اثرات قبول کیے۔ چونکہ اس تحریک کی ایک نہیں کئی شاخیں ہیں اور ہر شاخ

طرح طرح کے مباحث اور طرح طرح کے مسائل پر مشتمل، لہذا یہاں اس تحریک کے چند ایسے پہلوؤں کی طرف سرسری سے اشاروں پر اکتفا کیا جاتا ہے جن کا تعلق بالخصوص ذات الہیہ کے اثبات اور اس کے فہم و ادراک میں اہل سنتین اسلام کی فلسفیانہ کاوشوں سے ہے۔

اس سلسلے میں اول ان عوامل کو مد نظر رکھنا ضروری ہے جو الہیات اسلامیہ کے نشوونما اور مختلف شاخوں میں کارفرما رہے۔ ان میں سب سے پہلے دو جذبہ تجسس، یعنی ذہن انسانی کی فطری کاوش ہمارے سامنے آتی ہے کہ ہم نے جس حقیقت کو مان لیا ہے عقلاً بھی اس کا کوئی تصور کریں تاکہ یہ حقیقت جہاں تک ممکن ہے تمام و کمال ہمارے فہم و ادراک میں آ جائے۔ ثانیاً کچھ سیاسی اور اجتماعی حوادث ہیں جو بالخصوص اس غور و فکر کے محرک ہوئے اور جن کی بدولت کئی ایک مسائل نے ایک ایسی شکل اختیار کی جس کا تعلق خالص فلسفیانہ مسائل کے بجائے افراد کی اخلاقی ذمہ داریوں سے تھا۔ ثالثاً کچھ اس وقت کی دنیائے علم و حکمت اور مذاہب تھے کہ جن کا تصادم جب اسلام سے ہوا تو اہل سنتین اسلام مجبور ہو گئے کہ بعض مخصوص عقائد اور تصورات کے پیش نظر ذات الہیہ کے باب میں ایک نئے انداز سے غور کریں۔ یوں بھی اسلام نے جزیرۃ العرب سے باہر جب آس پاس کی متمدن دنیا کا رخ کیا اور یہود و نصاریٰ، زرتشتی اور بدھ یا کسی دوسرے مذہب کے پیرو اسلام میں داخل ہوتے گئے تو ان کے دل و دماغ کی تربیت چونکہ ایک خاص رنگ میں ہو چکی تھی لہذا کئی ایک ایسے مسائل پیدا ہوئے جن کا حل ضروری تھا، تاکہ ان کے دل و دماغ بدل جائیں اور وہ اسلامی عقائد کی صحیح نوعیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ عوامل ایک طرح سے ہر عہد میں کارفرما رہے اور آج بھی ہیں۔ لہذا الہیات اسلامیہ کی از سر نو تشکیل کا جب بھی اہتمام کیا جائے گا کم و بیش انہیں عوامل کے پیش نظر، گواہ بدلتی ہوئی صورت میں، جیسا کہ خود ہمارے زمانے میں اقبال نے کیا:

(قب Reconstruction of Religious Thought in Islam) یا اقبال سے پہلے شاہ ولی اللہ (رک ۱۰۸) اور ابن تیمیہ (رک ۱۰۸) نے۔

جہاں تک ہر اول، یعنی ذہن انسانی کے اس عقلی تقاضے کا تعلق ہے کہ ذات الہیہ کا کوئی مثبت تصور قائم کرے، قرآن مجید نے اس باب میں نہایت بلیغ اشارات کیے ہیں۔ قرآن مجید نے ہمیں بار بار آیات کے مطالعے اور مشاہدات کی طرف توجہ دلائی، تاکہ ہمارے علم و عقل اور فہم و ادراک کو ذات الہیہ کے اثبات کا راستہ مل جائے۔ (دیکھیے مثلاً البقرة: ۱۲۳) اور جابجا، گویا قرآن مجید نے جس طرح ہمارے غور و فکر اور فہم و ادراک کو چھیڑا اور علم و عقل کی رہنمائی کی ہے اگر اس پر سرسری سی توجہ بھی کی جائے تو یہ بات باآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ دنیا کے کسی مذہب اور کسی فلسفیانہ تحریک نے اس اعتماد اس شہود اور اس جامعیت سے حقائق اور محض حقائق کی بنا پر انسان کو ذات الہیہ پر غور و فکر کی دعوت نہیں دی جس طرح اسلام نے۔ امر ثانی کا اندازہ اس امر سے کیجئے کہ خلافت راشدہ کے افسوس ناک انتزاع کے بعد جب مسیو یوں کا دور دورہ شروع ہوا تو جبر و قدر کی بحث عام ہو گئی۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا ایمان اور عمل کی ہم آہنگی ضروری ہے؟ ایسا شخص جس کے ایمان و عمل میں ہم آہنگی نہیں موزن ہے یا کافر؟ اللہ تعالیٰ کے عدل سے کیا مراد ہے؟ ان مسائل اور ایسے ہی کئی ایک اور مسائل کا تعلق اگرچہ مسئلہ جبر و قدر کے سوا براہ راست ذات الہیہ سے نہیں تھا۔ پھر بھی ضروری تھا کہ ان کے حل میں ذات الہیہ کی عقلی تعبیر کسی نئے انداز سے کی جائے۔ تیسری اور چوتھی بات کو سمجھنا آسان ہے۔ ایک طرف مذاہب غیر تھے، یعنی غیر اسلامی افکار و عقائد، لہذا ان کے مقابلے میں اسلامی افکار کی تشریح ضروری تھی۔ دوسری جانب خود تبدیلی مذاہب کا تقاضا

تھا کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں عقائد کا فکر اور فکر کا عقائد کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے اپنے تصورات اسلامی تعلیمات کے سانچے میں ڈھال دیں۔

مگر پھر ان سب عوامل نے جس طرح اس عقلی تحریک کو چھیڑا (جس سے الہیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب وجود میں آئے) بعینہ ان عوامل سے جو مسائل پیدا ہوئے ان کی نوعیت بھی الگ الگ تھی، مثلاً اگلی ذہن انسانی کے جذبہ تجسس کا تقاضا تھا کہ قطع نظر اپنی گرد و پیش کی دنیائے علم و حکمت، یا ان احوال کے جن سے اس کا اثر ہو رہا تھا ذات الہیہ کا عقلی اور فکری نقطہ نظر سے کوئی مثبت تصور قائم کرے تو سیاسی اور اجتماعی حوادث سے جو نتائج مرتب ہوئے ان سے وہ بحثیں چھڑ گئیں جن کا تعلق ہمارے علم و عمل، یعنی ہماری اخلاقی اور اجتماعی ذمہ داریوں سے ہے۔ بعینہ اس وقت کی منطقی موشگافیوں نے اگر ذات و صفات کا مسئلہ چھیڑا تو فکر اور وجدان نے ذات الہیہ سے تقرب و توسل اور اس کی معرفت کا۔ یوں آخر الامر ہماری توجہ دو تحریکوں پر مرکوز ہو جاتی ہے، جو گویا ایک ہی اصل کی دو شاخیں ہیں۔ ایک عقلی، جس کا حقیقی مسئلہ تھا صفات، یعنی ذات الہیہ کو ان کی صفات علم و قدرت، حکمت اور مشیت کی توجیہ، تاکہ اس طرح جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان کا کوئی مثبت تصور قائم ہو جائے اس کا دار و مدار منطق پر تھا، ظن و قیاس اور مجرد فکر پر، لہذا اس کے پاس تصورات تھے۔۔۔ صرف تصورات۔۔۔ اور ناممکن تھا وہ اس سے آگے بڑھ سکے۔ دوسری وجدانی یا دوسرے لفظوں میں تصوف، لہذا اسرار ذات، اس کی معرفت اور اس سے تقرب و توسل پر مرکوز، جس نے قیاسات عقلی اور دلائل منطق سے فائدہ تو اٹھایا لیکن بالآخر یہ رائے قائم کی کہ جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے علم اور عقل اس کے فہم میں قاصر، بلکہ ایک طرح کی رکاوٹ ہیں۔ یہ اس لیے کہ تصوف کی بنیاد تمام تر واردات باطن پر تھی۔ یوں ان دونوں تحریکوں کا بنیادی فرق ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ گو اس کے باوجود ان میں کئی ایک نقطہ ہائے اتصال بھی تھے جو حکماء اور صوفیہ اسلام کے مطالعے میں اکثر ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر ان دونوں تحریکوں کو اگر ایک طرف قدیم و شنی افکار، قدیم یونانی فلسفے اور یونانی فلسفے کے زیر اثر یہودی اور مسیحی عقائد سے (جن میں حکمت یونان کی آمیزش ہو رہی تھی) سابقہ پڑا تو دوسری جانب نوافلاطونی تصوف اور ان نیم مذہبی، نیم فلسفیانہ تحریکوں سے بھی، جن میں طرح طرح کے عقلی اور غیر عقلی، بالفاظ دیگر متصوفانہ خیالات اور واردات کے ساتھ ساتھ اسرار اور توہمات بھی خلط ملط ہو رہے تھے اور پھر اور آگے چل کر زرتشتیت، ویدانت اور بدھ مت سے۔ بایں ہمہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ الہیات اسلامیہ کی یہ تحریک ان سب آلائشوں سے پاک ہو کر نکلی اور بہ حیثیت مجموعی اس سے اسلامی تعلیمات کی بنیادی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔

اسلامی تصوف اور الہیات اسلامیہ کا مطالعہ ایک نہایت ہی اہم، نہایت ہی وسیع اور جداگانہ مضمون ہے، جس کی متعدد شاخیں ہیں۔ پھر ہر شاخ کی نئی نئی اور کئی ایک اور شاخیں، لہذا ہم یہاں ان مذاہب کی طرف صرف مختصر سا اشارہ کریں گے جنہیں اس سلسلے میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان میں باعتبار زمانہ مذہب اعتزال کا نام سر فہرست ہے، جس نے تھوڑے ہی دنوں میں ایک باقاعدہ عقلی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور جس کا ظہور عقلی عہد بنو امیہ میں ان بحثوں کے دوران میں، بلکہ نتیجے کے طور پر ہو گیا تھا جن کا تعلق بالخصوص جبر و قدر اور ذات و صفات کے مسائل سے تھا۔ معتزلہ نے اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی روش اختیار کی اور یوں گویا مکمل نظام فکر تیار کیا۔ اللہ تعالیٰ واحد اور لا شریک ہے اور اس کی وحدانیت اس امر کی متقاضی کہ بجز صفت قدم کے ہم اس کی ذات سے کسی اور صفت کو نسبت نہ دیں۔ صفات گویا عین ذات ہیں۔

غیر ذات نہیں یعنی ذات الہیہ کے ساتھ ہی قائم اور استوار ہیں۔ وہ گویا نفی صفات کے قائل تھے۔ انہیں رویت باری تعالیٰ سے بھی انکار تھا، اس بنا پر کہ ذات الہیہ جہت، مکان، صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر اور تاثر سے بہرہ و جود مبرا و منزہ ہے۔ جبر و قدر کی بحث میں انہوں نے فرد کی اخلاقی ذمہ داری کا مسئولیت پر زور دیا۔ اللہ تعالیٰ ہر حال میں عادل ہے۔

دولت عباسیہ کا ظہور معتزلہ کا زمانہ فروغ ہے جو ائمہ امون، الواثق اور المعتصم کے عہد میں انتہائے عروج کو پہنچ گیا، لیکن اس مذہب الہیات میں ایک بنیادی نقص تھا۔ انہوں نے اسلام کی حمایت میں منطق اور صرف منطق کا اس حد تک سہارا لیا کہ زندگی اور اس کے حقائق نظر انداز ہو گئے۔ یوں اسلام ان کے ہاتھوں ایک، عقیدہ سا بن کر رہ گیا۔ بالفاظ دیگر منطقی تصورات کا ایک نظام (قب اقبال، کتاب مذکورہ، خطبہ اول)۔ بنا بریں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ فقہاء اور محدثین ان کی روش سے بے تعلقی کا اظہار کرتے، بلکہ وہ اس کے خلاف احتجاج بھی کر چکے تھے۔ فقہاء اور محدثین نے عقل کا رد تو نہیں کیا، لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ منطق اور فلسفے کا رائج الوقت منہاجات کے زیر اثر ذات الہیہ کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر کی جا رہی ہے خطرے سے خالی نہیں۔ لہذا انہوں نے ذات و صفات کا مسئلہ ہویا کوئی اور بحث، اس سلسلے میں جو قدم اٹھایا آزادانہ تھا اور غیر اسلامی افکار و تصورات کے برعکس قرآن مجید کے حوالے سے غور کیا۔ ان کی روش بیشتر تنقیدی تھی، مگر اس میں بھی ایک مثبت عقلی تحریک کے اجزا موجود ہیں، مثلاً صفات کی بحث میں جب امام احمد بن حنبلؒ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ ذات الہیہ کے بارے میں یہ نہیں کہ اللہ نورہ یا اللہ و علمہ بلکہ اللہ بنورہ اور اللہ بعلمہ تو یہ صفات کی ایک ایسی توجیہ ہے جس کی فلسفیانہ قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ (دیکھیے محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیہ، لاہور ۱۹۶۷ء) لیکن پھر جس طرح ہر عقلی تحریک کی ایک انتہا ہے لہذا اعتزال کے خلاف بھی ایک عقلی رد عمل شروع ہوا، جس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ یونانیت کا وہ سحر جو شروع شروع کی صدیوں میں عالم اسلام میں پھیل گیا تھا اب اس کے خاتمے کے دن قریب تھے۔ لہذا معتزلہ ہی کے اندر امام ابوالحسن الاشعری (رکبان) پیدا ہوئے اور امام موصوف ہی نے بالآخر مذہب اعتزال سے علی الاعلان علیحدگی اختیار کرتے ہوئے الہیات اسلامیہ کے ایک نئے مذہب کی طرح ڈالی۔ ہمارا مطلب ہے مذہب اشاعرہ (رکبان) سے۔ انہوں نے معتزلہ کے خلاف صفات کو عین ذات نہیں مانا، یعنی بجائے ان کی نفی کے ان کے جداگانہ تشخص پر اصرار کیا۔ معتزلہ کو رویت باری تعالیٰ سے انکار تھا۔ کیونکہ اس سے ذات الہیہ کی تجسیم لازم آتی ہے۔ اشاعرہ نے اس باب میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس امر کا تعلق چونکہ احوال قیامت سے ہے لہذا ہمیں اس کا اقرار کر لینا چاہیے۔ رہا اعمال کا مسئلہ کہ ان کا خالق کون ہے؟ انسان یا خود اللہ تعالیٰ؟ اور جس میں معتزلہ کی رائے جبریہ (رکبان) و قدریہ (رکبان) کے مقابلے میں یہ تھی کہ انسان قدر استطاعت اپنے اعمال کا آپ ذمہ دار ہے، گویا ایک معنوں میں اپنے اعمال کا آپ خالق۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس کسب (رکبان) کا نظریہ قائم کیا، جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ اعمال کی خالق تو اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے البتہ انسان میں کسب و استطاعت کی صلاحیتیں موجود ہیں تاکہ وہ حسب ارادہ جیسا چاہے قدم اٹھا سکے۔ یہ گویا جبر ہی کی ایک ترمیم شدہ صورت تھی، جیسے معتزلہ کا عقیدہ قدریہ کے نظریے کی ترمیم۔

اشاعرہ کا روئے سخن چونکہ ایک مخصوص گروہ، یعنی عقلیین اسلام سے تھا لہذا وہ انہیں کے حربوں سے ان کے دلائل کی تردید کر رہے تھے، جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ انہیں شاید عقل کا رد منظور ہے۔ اشاعرہ عقل کے خلاف ہر گز نہیں تھے۔ انہیں دراصل اس عقلیت کی تردید منظور تھی جو حکمت یونان کے زیر اثر عالم اسلام میں در آئی تھی۔ لہذا وہ منطق یونانی کا رد

منطق ہی سے کرتے رہے۔ انہوں نے یونانیت کے خلاف جس کامیابی اور خوبی سے احتجاج کیا اس کا اعتراف اہل مغرب کو بھی ہے، (دیکھیے میکڈونلڈ: (Development of Muslim Theology...))۔ وہ چاہتے تھے کہ عقلیتیں اسلام کی فرسودہ خیالی میں فکر و نظر کی تازگی پیدا کریں۔ اشاعرہ کا سرمایہ فکر الہیات اسلامیہ کے احیاء میں اب بھی ایک حد تک بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ فرد، جواہر اور زمان و مکان کے بارے میں انہوں نے جو نظریات قائم کیے آج بھی قدر و قیمت سے خالی نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ مفکرین اسلام ان کی طرف از سر نو توجہ کریں۔ (قب اقبال Reconstruction of Religious Thought in Islam خطبہ سوم)۔

امام ابوالحسن الاشعری ہی کے زمانے میں امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتریدی نے ماورا [نمبر میں مذہب الماتریدی (رکبان) کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے بھی اللہ کے تصور کو مرکزی حیثیت دی اور مسائل متنازع فیہ میں اپنے خیالات کا اظہار بحث و جدال سے ہٹتے ہوئے کیا۔ مناسب ہو گا یہاں اس اختلاف کے بارے میں بھی مختصراً اشارہ کر دیا جائے جو ماتریدیہ کو اشاعرہ سے تھا، مثلاً ذات و صفات کی بحث میں کہ انہوں نے صفات کی نفی کی نہ اثبات، یعنی انہیں عین ذات مانا نہ غیر ذات۔ ماتریدیہ کے نزدیک صفات ان معنوں میں عین ذات نہیں ہیں کہ ذات سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں۔ بعینہ ذات سے ان کے وجود کا یہ مطلب نہیں کہ انہیں استقلال اور انفرادیت حاصل ہے۔ پھر اس بحث میں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کیا معلل بال حکمت ہیں۔ (یہ بحث معتزلہ اور اشاعرہ میں مدتوں جاری رہی)۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ یہ افعال معلل بال حکمت تو ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی حکمت اس کے ارادے سے متصادم نہیں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ الہیات اسلامیہ اور اس کے مختلف مذاہب کے ظہور اور نشوونما کے بارے میں مستشرقین کا نظریہ ناقابل قبول ہے، کچھ اس لیے کہ روح اسلام کے بارے میں ان کا علم عموماً سطحی ہے اور کچھ اس لئے کہ ان کا بیشتر مطالعہ جانب دارانہ ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک الہیات اسلامیہ بالفاظ دیگر کلام کا مفہوم وہی ہے جو مسیحی علم کلام، یعنی مسیحی عقائد کے یونانی فلسفے سے تطبیق کا اور جس کے لیے انگریزی زبان میں ”سکولاسٹزم“ (Scholasticism) کی اصطلاح وضع ہوئی، حالانکہ عالم اسلام میں کلام عبارت ہے فلسفہ مذہب، یعنی مذہب کی عقلی اساسات کی جستجو سے (قب اقبال: کتاب مذکورہ، خطبہ اول) نہ کہ اسلامی عقائد کی تطبیق کسی مخصوص مذہب فلسفہ سے۔ ثانیاً انہوں نے اس کے نشوونما کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی معتزلہ اور اشاعرہ میں۔ معتزلہ کا شمار تو وہ عقلیتیں یعنی ان لوگوں میں کرتے ہیں جنہوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور اشاعرہ کا راسخ العقیدہ (Orthodox) مسلمانوں میں Orthodoxy کی اصطلاح (جس کے معنی راسخ فی العقیدہ ہونا ہے) خالصتاً مسیحی ہے اور اس کا مطلب ہے ان عقائد کی پیروی جن کی تعلیم کسی خاص کلیسا یعنی پیشوایان مذہب کی طرف سے دی جائے۔ اسلام میں نہ تو کلیسا کا وجود ہے نہ مذہبی پیشوائی کا، لہذا مسیحی دنیا ان اصطلاحوں کو جن معنوں میں استعمال کرتی ہے ان کا اطلاق الہنیں اسلام پر نہیں ہوتا۔ مستشرقین یہ سمجھتے ہیں کہ معتزلہ ہر امر کا فیصلہ عقل کے حوالے سے کرتے تھے اور اشاعرہ ان کے برعکس متشدد مسلمان تھے جن کا ظہور بھی راسخ فی العقیدہ ہونے کی بنا پر ہوا۔ گویا ان کے نزدیک یہ مذہبی عقائد میں تقلید و تشدد کا رد عمل تھا۔ عقلیت اور آزادی کیخلاف، جس سے عالم اسلام کے ذہنی انحطاط کا آغاز ہوا۔ یہ رائے غلط ہے۔ جسے وہ راسخ الاعتقادی (Orthodoxy) سے تعبیر کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر ایک عقلی موقف تھا، عقیدہ پرستی نہ تھی، جیسا کہ مغرب میں اس کا مفہوم ہے۔

الہیتین کی طرح حکمائے اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذات الہیہ تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے الکندی (رکبان) کی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے۔ پھر الفارابی (رکبان) اور ابن طفیل (رکبان) کے بعد ابن رشد (رکبان)، آخری مسلمان فلسفی تھا جس پر عالم اسلام کی اس فلسفیانہ تحریک کا خاتمہ ہو گیا جس کی ابتدا زیادہ تر فلسفہ یونان کے زیر اثر ہوئی۔ مگر جس سے مقصود یہ تھا کہ ماضی کے جملہ فلسفیانہ تصورات کے اختلاف سے ایک جدید فلسفیانہ روایت منضبط ہو جائے۔ انہوں نے فکر اور منطق کے سہارے ذات باری تعالیٰ کے اثبات پر عقلی دلائل قائم کیے۔ اس میں انہیں کوئی دقت پیش نہیں آئی، اس لیے کہ مسیحی مفکرین کے مقابلے میں، جو عقیدہ پرستی (Dogmatism) پر مجبور تھے۔ حکمائے اسلام نے جب اسلامی عقائد کا رخ کیا تو دیکھا کہ ان کی حیثیت بجائے خود عقلی قضایا کی ہے، لہذا ان کے لیے عقل اور ایمان کی ہم آہنگی کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا۔ چنانچہ ابن رشد کی رائے تھی کہ عقل ایمان کی ضد نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی صداقت ہے جس کا اظہار دو بظاہر مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ عقائد اور افکار کا یہی اشتراک تھا جس کے باعث حکمائے اسلام نے جہاں اس سرچشمہ علم کو بھی نظر انداز نہیں کیا جسے فلسفیانہ اصطلاح میں وجدان (Intuition) سے تعبیر کیا جاتا ہے وہاں ان کے ہاں متصوفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے الفارابی ایک صوفی کی سی زندگی بسر کرتا تھا اور یہ ابن سینا کا ذوق تصوف تھا جو اسے مشہور صوفی بایزید بسطامی کے پاس لے گیا۔ یہاں اخوان الصفا (رکبان) کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ ان کے رسائل میں فلسفہ اور مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم مربوط ہیں۔ خیال یہ ہے کہ اسمعیلیہ (رکبان) نے آگے چل کر مسائل الہیات کو جو شکل دی اس کا سلسلہ انہیں رسائل سے مل جاتا ہے۔ اس طرح یہاں حکمت الاشراق کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، جس میں شیخ مقتول شہاب الدین السمروردی نے اشراق، یعنی ذہن انسانی کی اس استعداد کی بنا پر جس سے حقیقت براہ راست جلوہ نما ہو جاتی ہے حقیقت مطلقہ کو نور ٹھہرایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کی بنیاد آیہ نور (النور: ۳۵:۲۳) پر تھی، لیکن جس میں عہد ماضی کی تاریخی اور غیر تاریخی شخصیتوں سے لے کر حکمائے یونان و ایران تک کے مذہبی تصورات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔

خالص تصوف کی طرف آئیے تو اللہ تعالیٰ کی ہستی میں یقین کامل، اس کی معرفت اور اس سے تقرب کی آرزو میں زندگی کا جو مسلک قائم ہوا اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اس کی مخلوق کے احترام اور خیر خواہی کے ساتھ ساتھ ترکیہ عمل اور صفائے باطن کے لیے مسلسل جدوجہد، زہد اور پاکیزگی، ریاضت اور عبادت پر بالخصوص زور دیا گیا۔ خیال یہ تھا کہ ذات الہیہ کے اثبات اور اس کی معرفت کا راستہ علم اور عقل کی بجائے صوفیانہ واردات و مشاہدات کی بدولت ملے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ صوفیہ نے اس باب میں جس وجدانی اور جذباتی منہاج پر قدم اٹھایا وہ قیاسات منطق اور مجرد فکر سے بھی خالی نہیں رہا، بلکہ اکثر و بیشتر دونوں کے ڈانڈے آپس میں مل گئے۔ مثال کے طور پر الجلیلی ہے، جس نے انسان کامل کی بحث میں غیر معمولی فلسفیانہ دقت نظر کا اظہار کیا ہے۔ پھر ابن العربی (رکبان) ہیں، جو فلسفی بھی تھے اور صوفی بھی۔ دراصل اسلامی فلسفے کا ایک بڑا اور اہم حصہ ہمیں صوفیہ کی تحریروں میں ملے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ تصوف نے اصولاً وجدان کے مقابلے میں فکر اور واردات باطن کے مقابلے میں محسوسات و مدرکات کو بے نتیجہ ٹھہرایا۔ دراصل تصوف کے لیے ناممکن تھا کہ ذات الہیہ کے خالی خولی تصور پر اکتفا کرے وہ اس سے تقرب و توسل کا آرزو مند تھا۔ تصوف کی دنیا شخصیت کی دنیا تھی، ذات الہیہ سے ربط و ضبط، اس سے اتحاد اور اس کی ہستی میں اپنی ہستی کھودینے کی۔ یوں جن خیالات اور جذبات کو تحریک ہوئی وہ عقلی اور

صوفیانہ دونوں لحاظ سے نظریہ وحدۃ الوجود (رکبان) میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی، جسے عام طور پر ابن العربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود اور ہستی صرف اللہ کی ہے، باقی سب اس کا ظہور و تمثیل، جس کا مطلب یہ ہے کہ موجودات عالم بطور اعیان ثابتہ پہلے ہی سے علم الہی میں موجود تھے۔ پھر اگرچہ وحدۃ الوجود کے اس تصور میں نسخ و فسخ اور حلول ذات کی تو کوئی جگہ نہیں تھی، لیکن اس نظریے کی تعبیر چونکہ اس رنگ میں بھی کی جا سکتی تھی اور اس لیے خطرہ تھا کہ ذات باری تعالیٰ کو ہر شے کا عین ٹھہرایا جائے تا آنکہ خالق و مخلوق میں کوئی فرق باقی نہ رہے اور انسان فنا فی الذات کی کوشش میں خود اپنی ہستی، یعنی "اہیت" تک کی نفی کر دے۔ لہذا اس نظریے کے خلاف بھی ایک رد عمل شروع ہوا، اس لیے کہ وحدت الوجود میں اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اسلامی تصوف میں اور ویدانت اور نروان میں کوئی فرق باقی نہ رہتا، چنانچہ ہم اس تحریک سے بے خبر نہیں جس کے لیے عجمی تصوف کی اصطلاح وضع کی گئی اور جس کے مقابلے کے لیے ضروری تھا کہ ذات الہیہ کی وراثیت پر زور دیا جائے تاکہ عبد و معبود کا امتیاز قائم رہے۔ اس رد عمل کی ابتدا اگرچہ ابن العربی ہی کے زمانے میں ہو چکی تھی، لیکن اس نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل بہت آگے چل کر اختیار کی۔ ہمارا اشارہ نظریہ وحدۃ الشہود کی طرف ہے، جس کے سب سے پرزور داعی حضرت مجدد الف ثانی تھے۔ وحدۃ الشہود سے یہ سمجھنا مقصود تھا کہ ذات الہیہ ہر شے کا عین نہیں، اور عالم مشہود اسی کا پر تو ذات ہے گو وہ خود اس سے وراہ الورا ہے۔

الہیات اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل سے خاکے میں ہم الغزالی (رکبان)، اشہر ستانی (رکبان)، ابن حزم (رکبان) اور ابن تیمیہ (رکبان) کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، گو چند نہایت ہی محدود اور مختصر الفاظ میں۔ کتاب الفصل فی الملل والاہوا والنحل میں ابن حزم کا منہاج سر تاسر علمی اور تنقیدی ہے۔ اس شہرہ آفاق تصنیف میں مذاہب اسلامیہ کے سلسلے میں مذہب اور فلسفے سے بڑی عالمانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مصنف کی دقت نظر اور گہرے غور و فکر کا پتا چلتا ہے۔ اشہر ستانی کی الملل والنحل کا درجہ بھی بڑا بلند ہے۔ اگرچہ ابن حزم ایک آزاد خیال مفکر اور اشہر ستانی مذہباً اشعری، تاہم دونوں کو عقلیت (Rationalism) کی تردید منظور تھی تاکہ زندگی کے حقائق مجرد فکر کی نذر نہ ہو جائیں۔ ان کے بعد امام ابن تیمیہ آتے ہیں جن کا زمانہ زوال بغداد سے مؤخر ہے۔ لہذا الہیات اسلامیہ کا پورا نشوونما ان کے سامنے تھا۔ انہوں نے اسلامی الہیات پر جس طرح نظر ڈالی اور جو نتائج مرتب کیے ان سے مغرب نے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ بعینہ امام غزالی ہیں جنہوں نے اپنی متعدد تصانیف (بالخصوص احیاء اور تہذیب) میں مذہب فلسفہ کا جائزہ بہ نگاہ تنقید و تفحص لیا اور ایک ایسے منہاج فکر کی بنیاد رکھی جس نے آگے چل کر فلسفہ حاضر کے سنگ بنیاد کا کام دیا۔ بقول سارٹن (Sarton) اسلامی علم کلام ان کے فکر میں معراج کمال کو پہنچ گیا اور یہودی اور مسیحی علم کلام انہیں کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔ پھر ابن خلدون ہے۔ اس نابغہ علم و حکمت نے مقدمہ میں ابتدا سے لے کر اپنے زمانے تک عالم اسلام کی ذہنی تاریخ کا نہایت مدلل اور پر از معلومات خاکہ خالص علمی انداز میں قلم بند کیا اور اس کے افکار آج کے قاری کے لیے بھی قابل توجہ ہیں۔

عالم اسلام کے دور انحطاط میں بھی فلسفہ ہویا الہیات مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں کا سلسلہ بالکل منقطع نہیں ہوا۔ ملا صدرا اور ملا باقر دلا کا شمار متاخرین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے بھی متقدمین کی طرح ان مسائل پر قلم اٹھایا جو فلسفہ و حکمت اور الہیات میں پیدا ہو چکے تھے۔ ان سے کچھ اور آگے بڑھے تو اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ دہلوی (رکبان) کا نام بالخصوص قابل ذکر ہے۔ شاہ صاحب نے حجة الله البالغة، نیز الہیات اور تصوف میں اپنی متعدد تصانیف میں مسائل کلام سے ایک نئے انداز

میں بحث کی۔ ان کا خیال تھا کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں اس لئے دونوں کی تطبیق ممکن ہے۔ شاہ صاحب کا تعلق اٹھارہویں صدی عیسوی سے ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جس میں اقوام مغرب یا دوسرے لفظوں میں مسیحی دنیائے عالم اسلام پر تسلط قائم کرنا شروع کیا۔ مغرب کے سیاسی غلبے سے کہیں زیادہ خطرناک وہ ذہنی تحریک تھی جس نے طرح طرح سے اسلام کو ہدف اعتراض بنایا، جو آج بھی جاری ہے اور جس سے خود مسلمانوں نے بھی نہایت درجہ غلط اور گمراہ کن اثرات قبول کئے، لیکن اس تحریک کے خلاف بھی جلد ہی ایک رد عمل شروع ہو گیا جو اقبال (رک بان) کے فکر اور شاعری میں اپنی انتہا کو پہنچا۔ اقبال نے مشرق و مغرب کے افکار و خیالات احوال، داعیات و رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے تقریباً ہر اس مسئلے سے بحث کی جو بنیادی طور پر الہیات میں اٹھایا جاسکتا ہے۔ اقبال کی رائے تھی کہ الہیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب، حکمائے اسلام، فقہاء و صوفیہ اور محدثین و مفسرین کی علمی اور فکری کاوشوں میں وہ سب عناصر موجود ہیں جن کی بنا پر ایک جدید مذہب الہیات، بلکہ فلسفہ مذہب کی عمارت خالص اسلامی اساسات پر تعمیر کی جاسکتی ہے۔ جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق "انا" کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے علمائے لغت کے اس خیال کو مد نظر رکھ لینا مفید ہو گا کہ اللہ اسم ذات ہے، علم ہے اور جامد للفرد۔ اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تاویل اپنے افکار و خیالات کے ماتحت نہ کریں (قب اقبال: مکتوبات، مطبوعہ اقبال اکیڈمی، کراچی، بحث آیہ نور، بامداد اشاریہ)۔

اقبال سے ہمارا ذہن عالم اسلام کی صوفیانہ اور فلسفیانہ شاعری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ المعری (رک بان) کا نقطہ نظر خالصتاً عقلی ہے۔ حافظ (رک بان) اور ابن الفارض (رک بان) نے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کی۔ ان کے علاوہ کتنے شاعر تھے جنہوں نے تصوف کو اپنا موضوع بنایا۔ مثلاً عطار، سنائی، ملا جامی، حتیٰ کہ بیدل اور غالب، لیکن ان سب میں مولانا جلال الدین رومی (رک بان) کا نقطہ نظر بالخصوص قابل توجہ ہے۔ انہوں نے ذات الہیہ، عالم کائنات سے اس کے تعلق کو جس انداز میں پیش کیا اور کلام و الہیات کے بعض بنیادی مسائل، مثلاً جبر و قدر کی تشریح جس طرح کی وہ ان کے اجتہاد فکر کا ناقابل انکار ثبوت ہے اور جس سے ناممکن ہے کہ فلسفہ و تصوف کی دنیا قطع نظر کر سکے۔

حاصل کلام یہ کہ عالم اسلام نے ذات الہیہ کے فہم و ادراک میں طرح طرح سے قدم اٹھایا از روئے عقائد، از روئے علم، از روئے عقل اور از روئے فکر و وجدان۔ جس میں قرآن مجید کے علاوہ ارشادات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کا اسوۂ حسنہ اور طریق تعلیم و تربیت بھی مسلمانوں کے سامنے تھا۔ لہذا آیات قرآنی کی تفسیر اور احادیث نبوی کی تشریح و توضیح ہونے لگی۔ مفسرین و محدثین اور فقہانے اپنے اپنے رنگ میں ذات الہیہ سے بحث کی۔ الہیات کے متعدد مذاہب وجود میں آئے اور دلائل و براہین کی عمارت تیار ہونے لگی۔ یہ ہوا تو حکماء اور صوفیہ بھی اس میدان میں دوسروں سے پیچھے نہیں رہے۔ ان کے برعکس صوفیہ نے مجرد فکر اور ظن و قیاس کے بجائے داخل اور باطن کی دنیا کا رخ کیا اور اس طرح جو نتائج قائم ہوئے ان کی تصدیق و تثبیت کے لیے احوال و واردات اور مشاہدات روحانی پر زور دیا۔ یہاں ابن سیاسی اور اجتماعی حواث کو بھی پیش نظر رکھ لینا ضروری ہے جن سے امت رفتہ رفتہ متعدد فرقوں میں بٹ گئی۔ فرقہ بندی کا تقاضا تھا کہ ہر فرقہ اپنے اپنے عقائد وضع کرتا اور اس کا جواز منقول و معقول میں ڈھونڈتا، علاوہ ازیں کتنے غیر ضروری مسائل تھے جو مختلف ادوار میں بسبب ان کی ذہنی فضا اور مذہبی احوال کے پیدا ہوتے رہے، مثلاً جہم بن صفوان (رک بان) نے جبر و قدر کی بحث اٹھائی تو اس کا

ایک پہلو سیاسی بھی تھا۔ بعینہ ذات و صفات کا مسئلہ منطق یونانی کی غلط اندیشی سے متشکل ہوا، کیونکہ اس کا تقاضا تھا کہ ذات اور صفات میں فرق کیا جائے۔ یوں ذات الہیہ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم اور تعطیل و تجزیہ سے لے کر تزیہ تک جو سلسلہ نزاع و جدال شروع ہوا اس سے ایک کے بعد دوسرے مذہب الہیات کا ظہور ہوا۔ بسا اوقات کسی ایک مسئلے یا اس میں جزوی اور فروعی اختلاف کی بدولت۔ حتیٰ کہ ان کی تعداد اس حد تک بڑھتی چلی گئی کہ یہاں ان کا شمار بھی ناممکن، بلکہ غیر مناسب اور لا حاصل ہے۔

البتہ اس حقیقت کو ہمیشہ مد نظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی فرقوں کے مخصوص عقائد ہوں یا افکار فلسفہ یا متکلمین اور صوفیہ کے نظریے، جہاں تک ذات باری تعالیٰ کا تعلق ہے ان میں بنیادی لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفصیل یا اظہار خیال اور ادائے مطلب کا۔ رہے ملاحدہ سوان کی بات اور ہے، نہ ان کے عقائد اور تصورات کی کوئی اہمیت ہے نہ عالم اسلام یا عالم اسلامی سے باہر انہیں کوئی اہمیت دی گئی۔ اس لیے کہ وہ نتیجہ ہیں اس اختلال دماغ کا جو ظہور اسلام پر طرح طرح کے سیاسی، معاشی اور اجتماعی عوامل سے رونما ہوا۔ یہ صرف عقائد اور تصورات ہی نہیں تھے بلکہ قدیم تہذیب و تمدن کی ساری دنیا تھی جو اسلام سے دب رہی تھی۔ ملاحدہ اور زنادقہ کی کوشش تھی کہ انہیں اس کشمکش میں کوئی ایسی رلہ فرار مل جائے جس کی بدولت وہ اپنی قدیم روش پر قائم رہ سکیں۔ ان کے خیالات اور عقائد کا مطالعہ باعتبار تاریخ تو بے شک دلچسپی سے خالی نہیں، لیکن از روئے علم و حکمت غیر اہم ہے۔



ماخذ

- قرآن مجید کے علاوہ دیکھیے بنیادی کتب حدیث، فقہ و تفسیر، لغت، انبیات اور فلسفہ و حکمت نیز:
- (۱) ابن حزم: کتاب لفصل فی الملل والاهواء والنحل، مطبعة الادبية، ۱۳۲۰ھ۔
 - (۲) اشهر ستی الملل والنحل۔
 - (۳) ابن خلدون: مقدمة، طبع لجنة البیان العربی قاہرہ، ۱۳۶۷ھ۔
 - (۴) عقود محمود: اللہ، مطبوعہ دار المعارف، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔
 - (۵) Iqbal Reconstruction of Religious Thought in Islam, لاہور ۱۹۶۰ء اردو ترجمہ بعنوان تشکیل جدید انبیات اسلامیہ از سید نذیر نیازی، مطبوعہ بزم اقبال، ۱۹۵۸ء۔
 - (۶) مولانا روم: مثنوی۔
 - (۷) تلمذ حسین: مرآۃ المہوی، اعظم شمیم پریس، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۲ھ۔
 - (۸) خلیفہ عبدالحکیم: حکمت رومی، مطبوعہ مجلس ثقافت اسلامیہ لاہور۔
 - (۹) یوسانی: مقالہ رومی، بزبان انگریزی، مطبوعہ اقبال، مجلہ بزم اقبال، لاہور جنوری ۱۹۶۵ء۔
 - (۱۰) اقبال: حرف اقبال، مجموعہ خطبات وغیرہ، مرتبہ شاملو، المنار اکادمی، لاہور ۱۹۳۵ء، بالخصوص مقدمہ اسرار خودی۔
 - (۱۱) ابو زہرہ: مذہب الاسلامی، قاہرہ۔
 - (۱۲) آ، لائڈن، طبع اول و طبع ثانی، بذیل مادہ۔
 - (۱۳) آ، عربی، بذیل مادہ۔
 - (۱۴) اقبال: مکتوبات، اقبال اکیڈمی، کراچی ۱۹۵۷ء۔
 - (۱۵) شبلی: الکلام، نئی پریس، کانپور ۱۹۰۳ء۔
 - (۱۶) شبلی: علم الکلام، مطبع احمدی، علی گڑھ۔
 - (۱۷) سید سلیمان: ارض القرآن، مطبوعہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ۔
 - (۱۸) معلقات السبع معلقہ زہیر۔
 - (۱۹) البہائم: تبصیر الرحمن، مصر۔
 - (۲۰) سید رشید رضا: تفسیر المنار، مطبعہ المنار، قاہرہ۔
 - (۲۱) اقبال: زبور عجم، بالخصوص "گلشن راز جدید"۔
 - (۲۲) لسان، مطبعہ المیریہ، مصر ۱۳۰۱ھ۔
 - (۲۳) الرزوی: مفتاح الغیب، مطبعہ العامرة الشرفیہ، ۱۳۰۸ھ۔
 - (۲۴) الغزالی: تہذیب الفلاسفہ، دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔
 - (۲۵) وہی مصنف: مشکوٰۃ الانوار، قلمی نسخہ، کتب خانہ جلدہ پنجاب لاہور۔
 - (۲۶) وہی مصنف: احیاء العلوم الدین، طبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۰۸ھ۔
 - (۲۷) Stuttgart Geschichte der Philosophie in Islam, T. G. Boer. 1901.
 - (۲۸) Muslim Theology ... Development of D.B. Macdonald 1960 Lahore.
 - (۲۹) Arabic thought & its place in History, O' Leary, London, 1958.
 - (۳۰) ابوالکلام، ترجمان القرآن، مکتبہ سعید، ناظم آباد، کراچی۔
 - (۳۱) Studies in a Mosque Lane Poole, London, 1893.
 - (۳۲) Enkers in Islam Dig Mu'tazaliten oder Die Friede, H. Steimer, 1965.
 - (۳۳) A History of Muslim Philosophy Otto Harrosowits, 1962-1967.
 - (۳۴) Wiesbaden Muslim Philosophy History of Otto Harrosowits, 1963.

- (۳۵) مجدد الف ثانی: مکتوبات، اردو ترجمہ، بعنوان گنجینہ انوارِ حقانی، مطبع اسلامی، لاہور ۱۳۳۰ھ۔
- (۳۶) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، اردو ترجمہ از عبید اللہ سندھی، مکتبہ بیت الحکمت، لاہور، ۱۹۵۰ء۔
- (۳۷) وہبی مصنف: فیوض الحرمین، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۰ء۔
- (۳۸) وہبی مصنف: ہفتات، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۳۶ء۔
- (۳۹) وہبی مصنف: القول الجمیل، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۵۷ء۔
- (۴۰) History of The Arabs P.K. Hitti, London, 1940.
- (۴۱) Spirit of Islam Amir Ali, London, 1961.
- (۴۲) Short History of Saracens Amir Ali, 1927.
- (۴۳) Understanding of Islam: Schuan Mutozela: T.W. Arnold, Paris 1961.
- (۴۴) The Mutozela: T. W. Arnold, 1952.
- (۴۵) Development of Metaphysics in Persia: London, 1908, M. Iqbal.
- (۴۶) Averrocs: E. Renan et Averroisne, Paris 1861.
- (۴۷) Ma'rry Uber die philosophiche Gedichte der Abul Ala: Von Kremer, Viana, 1883.
- (۴۸) Avicenna: Carra de Vaux, Paris 1900.
- (۴۹) الخیلا: الانتصار، مطبعہ دار الکتب المصریہ، قاہرہ، ۱۳۳۴ھ۔
- (۵۰) الاشعری: مقالات الاسلامیین، دولت مطبعہ سی، استانبول ۱۹۲۸ء۔
- (۵۱) الباقلائی: کتاب التہبید، بیروت ۱۹۵۷ء۔
- (۵۲) عبدالقادر ابن عبدلوی: اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸ء۔
- (۵۳) اشہر ستائی: نہلیہ الاقدام، طبع الفرز غیوم، ۱۹۳۱ء۔
- (۵۴) البیضاوی: طوابع الانوار، مطبعہ الخیریہ، ۱۳۲۳ھ۔
- (۵۵) Ahmad bin Hambal and the Mihna: M. Patter, London, 1897.
- (۵۶) Lerausgegeben der Araber ... aus der Schriften der Lauteren Bruder Die Philosophie: Fdr. Dietrici, Berlin, 1861-1879.
- (۵۷) Zur Geschichte Abul Hasan al Ashari: W. Spitta, 1871.
- (۵۸) Des Asharithums Zur Geschichte: M. Schreiner, 1891.
- (۵۹) Acad, (۶۰) Die Philosophichen Ansichten von Razi und Tusi: M. Hotten, Bone, 1912.
- of Amsterd, mane de Pexistence de Dieu dans la theologie musul-Lesprevues: J. Wensinck, 1936.
- (۶۱) Baitrage zur Islamischen Atomenlehre: S. Pines, Berlin, 1936.
- (۶۲) Amische Attributenlehre, Die feruhisl: O. Pretzi, 1940.
- (۶۳) BIFAO Ghazzali et saint Thomas Aquin: Beauracueil S. de 1947
- Page 237 - 239.
- (۶۴) ابن مسکویہ: الفوز الامغر، مطبعہ السعویۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔
- (۶۵) النسخی: عمدۃ۔
- (۶۶) وہبی مصنف: العقائد مطبعہ علوی، لکھنؤ ۱۲۹۳ھ۔
- (۶۷) البورہنا: ابراہیم بن سيار النظام، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔
- (۶۸) اقبال نامہ: مجموعہ مکاتیب اقبال، لاہور ۱۹۵۱ء۔

خدا اور خداشناسی

علی اکبر دہخدا،

ترجمہ و تلخیص: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

(علی اکبر دہخدا مرحوم، کا شمار ایران کے چند نامور محققین اور دانشوروں میں ہوتا ہے۔ ان کی وفات ۱۹۵۶ء میں واقع ہوئی۔ ان کی علمی فضیلت اور وسعت معلومات کی بنا پر انہیں علامہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ انہیں قدیم اور جدید علوم پر جو عبور تھا اور تحقیق میں انہوں نے جس دقت نظر سے کام لیا، اس کی بنا پر وہ اپنے معاصرین میں ”بہترین فاضل محقق“ کے طور پر جانے جاتے تھے۔ لغت پر انہیں بڑا عبور حاصل تھا۔ اس ضمن میں ان کی ایک شاہکار تصنیف و تالیف ”لغت نامہ“ ہے جس کی تالیف میں انہوں نے اپنی زندگی کے آخری پینتیس قیمتی سال صرف کیے۔ یہ لغت نامہ کئی جلدوں پر مشتمل اور ایک طرح کا دائرہ معارف (انسائیکلو پیڈیا) ہے۔ اس میں الفاظ کے معانی اور ان کے شواہد کے علاوہ شخصیات، اماکن اور اعلام پر بھی مقالات ہیں۔ ان کی وفات کے بعد اس کام کو ڈاکٹر محمد معین پردیسر تہران یونیورسٹی نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ اس کام سے متعلق مرحوم دہخدا بہت سے کارڈ چھوڑ گئے تھے جنہیں ڈاکٹر معین نے ترتیب دیا۔ ذیل میں اسی ”لغت نامہ“ سے خدا اور خداشناسی سے متعلق مرحوم دہخدا کی تحقیق کا نچوڑ پیش کیا جا رہا ہے۔ مرحوم نے جگہ جگہ حوالے دیے ہیں۔ راقم نے عبارت کی روانی کو برقرار رکھنے کی خاطر ان حوالوں کو آخر میں مآخذ کی صورت میں لکھ دیا ہے۔ تلفظ کی صحت کے لیے زیر زبر وغیرہ کی علامتوں کی بجائے انہیں عبارت میں لکھ دیا ہے تاکہ کتابت یا کمپوزنگ وغیرہ کی غلطی کا امکان نہ رہے۔ عبارت کی وضاحت کے لیے کچھ الفاظ کا اضافہ کیا اور انگریزی جہوں کے ساتھ اردو جے بھی دے دیے ہیں۔) (یزدانی)

خدا:

(خ پر پیش) الہ اور اللہ کی مانند ذات باری تعالیٰ کا نام ہے۔ برہان قاطع کے حاشیے میں اس لفظ کی وجہ اشتقاق یوں بیان ہوئی ہے: متاخر پہلوی زبان (میں اس کی شکل) XVATAY (خواتی) ہے، پہلوی اشکانی میں xvatadh پازند

میں xvadai (۲)۔ بعض نے اس لفظ کو اوستائی لفظ xvadhaya (hudhaya) سے مشتق جاتا ہے، جب کہ نولدک نے اس وجہ اشتقاق میں بجا طور پر شک کا اظہار کیا ہے، کیونکہ فارسی کا ”خدای“ اور پهلوی ”خواتای“، لفظ Xwalaya یا Xwaladha سے زیادہ قریب ہے اور اس کا بھی سنسکرت کے Salas+aya (از خود زندہ) یا سنسکرت ہی کے لفظ Svalas+adi (از خود آغاز کردہ) سے تعلق ہے۔ (۳)

چونکہ لفظ ”خدا“ مطلق ہے، اس لیے ذات باری تعالیٰ کے علاوہ اور کسی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ اس صورت میں ایسا ممکن ہے جب یہ مضاف کی صورت میں ہو، جیسے کہ خدا اور دیتا کہا جاتا ہے، کیونکہ خدا بمعنی ”خود آئندہ“ (خود آنے والا) کے ہے، اس لیے کہ یہ مرکب ہے ”خود“ اور ”آ“ کے لفظوں سے، لفظ ”آ“ مصدر آمدن کا صیغہ امر ہے اور ظاہر ہے کہ امر اسم معنی کی ترکیب سے اسم فاعل کے معنی پیدا کر لیتا ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ظہور میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے لہذا اس صفت سے اسے پکارا گیا۔ (۴) پارسی (اہل ایران) صرف خداوند تعالیٰ پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ ہندو کی شیخ واحدی فرماتے تھے کہ اکثر مواقع پر اس لفظ کی اصل صورت دال معجمہ (یعنی ذال) کے ساتھ تھی جسے اب دال مہملہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، تاہم ”خدا“ کا لفظ خداوند جل جلالہ کے نام کے علاوہ اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ جناب امیر شہاب الدین حکیم دال مہملہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ بہر حال جب یہ لفظ مرکب صورت میں ہو جیسے خانہ خدا، کد خدا، دولت خدا تو پھر غیر خدا پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس کے معنی ہوں گے: گھر کا مالک اور خداوند دولت۔ (۵)

یہودی ”یہوہ“ کہتے ہیں جب کہ ہندی میں خدا کو ”رام رایشور“ کہا جاتا ہے۔ کتاب مقدس کی قاموس میں ہے: خدا یعنی از خود وجود میں آیا ہوا اور یہ تمام موجودات کے خالق اور کل کائنات کے حاکم کا نام ہے اور وہ ایک ایسی روح ہے جو ازل سے ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں اور جو وجود میں، حکمت و قدرت اور عدالت و کرامت میں تغیر ناپذیر اور نا تبدیل ہے۔ جو انواع مختلف اور متنوع طریقوں سے خود کو موجودات میں ظاہر کرتی ہے۔ خدائی صفات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ تمام ممکنات سے کامل تر ہے کیونکہ قدوس ہے اور لایغنی، وہ ہر جگہ موجود ہے اور قادر کل ہے، بے تبدیل ہے، عادل و رحیم اور محبت و کلیم ہے۔

سوی آسمان کردش آن مرد روی بکفت ای خدا این تن من بشوی
(ابو شکور بلخی)

(آگے اسی طرح اشعار میں لفظ خدا کے استعمال کی مثالیں ہیں)۔

فارسی کے مذہبی ادب میں خدا کے لیے درج ذیل اسماء اور ترکیبات استعمال ہوئی ہیں، ان میں سے بعض میں اس کا اصل وصف ہے اور کہیں کہیں موصوف کی جگہ استعمال ہوئی ہیں۔ اس لغت نامہ میں سبھی کا ذکر اپنی اپنی جگہ پر ہوگا۔ ان کی فہرست یہ ہے:

آخر (خ کے نیچے زیر) (۶)، آفریدگار، آفرینندہ، احد، احب الی اسمین، احسن الی لقین، احکم الی کمین، بصیر
— بندہ نواز، پاک دلو، پروردگار، پرورگر، تواب، توانا — جان آفرین، جبکہ:

چنین کہ گرد تواند مگر خدای بزرگ کہ قادر است و حکیم است و عالم و جبار
(ناصر خسرو)

- (خدائے تعالیٰ کے سوا، جو قادر ہے، حکیم ہے اور عالم و جبار ہے، ایسا کون کر سکتا ہے)۔
- جلیل، جمیل --- جہان آرا، جہان آفرین، جہان بان، جہان دار، جہان داور، جہان چارہ بیچارگان ---
- (بہت سی صفات خداوندی فارسی اور عربی میں دی گئی ہیں، اور بیشتر ناصر خسرو کے اشعار سے مثالیں ہیں)۔
- خدائے متعلق ایرانی ضرب الامثال اور حکمت کی باتیں:
- تو تو خود سے گیا (اب) خدا تیرے بچوں کو عقل دے۔
- خدا باپ اور ماں سے زیادہ مہربان ہے۔
- خدائیسے بندے سے خوش نہیں ہے جو خداوند کی قسم سے راضی نہیں ہے۔ (شعر سعدی)
- خدا تیرے منہ سے سنے، اے کاش ویسا ہی ہو جیسا تو کہتا ہے۔
- خدا بندے کی رگ گردن سے بھی زیادہ نزدیک ہے۔
- خدا کو سفید بالوں کی شرم ہے، حرمت کا دھیان رکھنا چاہیے۔
- میرا دل ہر وقت یہ نوید دیتا ہے کہ حق کو سفید بالوں سے شرم آتی ہے، یہ تعجب کی بات ہے اگر اسے مجھ سے شرم آتی ہے، اس لیے کہ مجھے تو اپنے آپ سے شرم نہیں آتی۔ (اشعار سعدی)
- خدا نے پہلے حلال کیا پھر حرام، مطلب یہ ہے کہ اصل اباحت ہوتی ہے۔
- خدا اس آنکھ کو اس آنکھ کا محتاج نہ کرے۔ یہ احتیاج، نیاز خواری اور زبونی لاتی ہے۔
- جب خدا صحیح طور پر کسی پر کوئی دروازہ بند کر دیتا ہے تو پھر لطف و کرم سے کوئی دوسرا درکھول دیتا ہے۔ (شعر)
- خدا بندے کی آزمائش کرتا ہے۔ بندے کو چاہیے کہ خدا کی ستائش کرے۔ (شعر، ادیب پیشاوری)
- خدا نے بندے کو آنکھ دی ہے، مقصد یہ ہے کہ تم نے بُری چیز کیوں انتخاب کی ہے۔
- خدا نے اسے (آدمی کو) ہاتھ دیے، مقصد یہ ہے کہ اپنے کام دوسروں پر نہیں چھوڑنے چاہئیں۔
- خدا نے آدمی کو شعور دیا، مطلب یہ کہ تو بُری چیز کیوں پختے، اچھا کیوں نہ پرکھے اور جانے۔
- خدا نے آدمی کو عقل دی ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
- خدا نے آدمی کو ہوش دیا ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
- ”خدا بخت بدہد“ (خدا اچھے نصیب کرے)۔ یہ جملہ زیادہ تر عورتوں میں رائج ہے۔ کسی ایسی عورت کے بارے میں رشک و حسد کے طور پر کہتے ہیں جو اپنے شوہر یا اقربا کے نزدیک عزیز ہو۔

-- خدا چاہے تو نہ سے بھی بچہ دے دیتا ہے۔ کسی بیوقوف سے لوگوں نے کہا کہ تو مینڈھوں (بکروں) کی بجائے بکریاں کیوں نہیں پالتا تاکہ تجھے ان کے بچوں کا فائدہ ہو۔ اس نے جواب دیا: اگر خدا خوابد از نر نیز بچہ بدہد۔

-- خدا چھت کے مطابق برف دیتا ہے۔ مثال: جس کی چھت زیادہ اس کی برف زیادہ۔
-- خدا ہر کسی کو اس کے دل کے مطابق دیتا ہے۔ حاسد اور رشک کرنے والا بیشتر فقیر اور بے بضاعت ہی رہتا ہے۔

-- خدا بنی کا طالب خود بنی سے نہ ہو، یعنی متواضع شخص (عاجزی کرنے والا) خدا بین ہے، متکبر نہیں۔

-- خدا ہمیں پاک کرتا ہے اور ہمیں خاک کرتا ہے۔ یہ ایک دعا ہے جو موت سے پہلے کی جاتی اور خدا سے بخشش و مغفرت کے لیے کی جاتی ہے۔

-- خدا پرست، شکم پرست نہیں ہوتا۔ یہ شکم پرستی کی مذمت میں ایک ضرب المثل ہے۔

خدا شناسی: (خ، ذ + ش، نا سی)

خدا کی شناخت (پہچان)، معرفۃ اللہ، کنیۃ تدین و دینداری کے معنوں میں۔

دانش خدا شناسی: (۱) خدا شناسی کا شعور اپنے حقیقی معنوں میں فلسفے کا ایک حصہ و شعبہ ہے، جسے ایک طرف تو توصیف جہاں سے سرکار ہے۔۔۔ ہو بہو صورت میں نہیں بلکہ ایک برتر روح اور ایک اقدس و اعلیٰ عقل سے اس کے ربط کی بنا پر۔۔۔ اور دوسری طرف (وہ شعبہ یا شاخ) باری تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق بحث کا حامل ہے اور انسان اور جہاں سے اس ذات کے ارتباط کی بات کرتا ہے۔ اپنے منطقی مباحث میں مذاہب کے باہمی موازنے اور ”دین کی وجدانی نفسیات“ کا دم بھرتا ہے۔ اس لحاظ سے خدا شناسی کو اگر ایک طرف عام فلسفے سے تعلق ہے تو دوسری طرف بحث کے موقع پر ”وجدانی دینی“ سے، جبکہ اس کے مظاہر عالی اپنی جدا حیثیت بھی رکھتے ہیں اور ہر علم و فلسفہ سے الگ بھی ہیں۔

خدا شناسی کے ساتھ وجدانی دینی (۲) کے تعلق کے بارے میں کچھ اس قسم کے نظریات ہیں کہ وجدانی دینی کی اساس و بنیاد ایسی چیز پر ہے جو علوم طبعی میں کام آنے والی چیز کے علاوہ ہے اور وہ اس طرح کہ یہ اساس و بنیاد اسے (وجدانی دینی کو) ایسی قوت و قدرت عطا کرتی ہے جس سے وہ حقیقت سے متعلق بصیرت پیدا کر لیتی ہے اور یہ امر کسی اور طریق سے ممکن نہیں ہے۔

جب معاملہ اس طرح ہے تو بہتر یہی ہے کہ ہم بحث کے آغاز کے لیے ”وجدانی دینی“ کے خدا شناسی کے ساتھ تعلق کی بات کریں اور اس کے بعد دوسرے مطالب کی طرف توجہ کریں، یعنی بین انسانی معلومات۔۔۔ جیسے علوم طبعی اور فلسفے کی تمام شاخوں کے حوالے سے خدا شناسی کے ساتھ ”وجدانی دینی“ کے عناصر و اجزا کے بیان کی طرف آئیں۔
فلسفیوں کے نظریے کے مطابق انسان کے مادی و طبعی معارف کا سرچشمہ و اساس، مادی دنیا کی معرفت یا

نوع انسانی کی معرفت کی مانند حسی ہے، کیونکہ انسانی ذہن ہمیشہ اس کے مظاہر یعنی محسوسات کے مابین ایسے روابط پیدا کرتا ہے کہ آخر کار ان روابط میں سے "عقل معاشی کی بصیرت"، اور "علوم" اور "ماوراء الطبیعت" کا ظہور ہوتا ہے۔ نیز یہی حسی مدرکات اور ان سے ظہور پذیر ہونے والے افکار ہمیشہ ایسے احساسات و رجحانات اور افادیتوں کی فراہمی کا باعث بنتے ہیں جن کا نتیجہ فضایل، اصول اخلاق اور حسن شناسی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ لہذا اس بنا پر خدا شناسی سے متعلق نوع معرفت، دینی عقاید اور آراء، جہان محسوس، انسانی ذہن اور تاریخ بشری کے انعکاس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اس نظریے کے مقابلے میں خدا شناسوں کا عقیدہ ہے، جو کہتے ہیں کہ "وجدانی دینی" کی بنیاد ایک اور ادراک پر ہے جو حس کے نتیجے سے ہٹ کر ہے اور جو کسی دوسرے احساس پر تکیہ کرتا ہے، بجز اس عام احساس کے جو علوم اور مختلف بشری معارف میں کام آتا ہے۔

اس گروہ کے عقیدے کے مطابق اس قسم کا ادراک، بسیط احوال و مقامات سے، مناسب مدرکات حسی کی اسی سادگی و بے رنگی اور عدم وسیلہ کے ساتھ ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس بنیاد پر بھی ہمیشہ ایسی بصیرت حاصل ہوتی ہے جو حقیقت الحقائق (۳) کے کشف کا باعث بنتی اور طبعی علوم کی مبنی ایک مستقل (اپنی الگ اور آزادانہ حیثیت مالک) ویلہ ہے۔

اگر بصیرت کا یہ منظر، علم حصولی کی ہر پرکھ سے ماورا ہو تو کافی ہے کہ ہم شروع میں وحدت "وجدانی دینی" کی طرف توجہ کریں اور اس کے نتیجے میں خدا شناسی کے خاص باب تک پہنچیں۔ بظاہر وجدانی دینی میں ایک ایسا جزو موجود ہے جو منطقی شک کے دائرے سے باہر ہے، اور یہ جزو جس بھی صورت میں قرار پائے، یعنی اس امر سے ہٹ کر کہ وہ وجدانی دینی کے فعلی یا انفعالی پہلو کا سہارا لے، ہمیشہ اس بات کا موجب بنتا ہے کہ "وجدانی دینی" وجدانیات کی ایک خاص قسم بن جائے جو اپنی ہم ریشہ انواع سے متمایز ہو اور یہ فرق و تمیز بھی حقیقت یا حقائق عینی کا تمایز ہو جس کا انسانی ذہن نے یوں جواب دیا ہے۔ دینی وجدانیات اپنے عملی پہلو (انفعالی پہلو نہیں) کے لحاظ سے بعض فضائل کی حامل ہے، جیسے "ارادت"، "عشق"، "ہمت" اور "حمہ" اور یہ فضائل اگرچہ دین و مذہب سے مختص نہیں ہیں، تاہم ان امور میں جو ہمیشہ دین سے متعلق ہیں اور ان میں جو غیر دین ہیں، کسی حد تک فرق ہے۔

"عشق" یا "احترام":

دینی میں عشق و احترام کے ساتھ دیگر موضوعات متفاوت ہیں اور (یہ تفاوت) کسی ایسے امر کے وجود کی بنا پر ہے جو اولاً صرف ادیان میں موجود ہے اور ثانیاً ہر انفعالی دینی ہمیشہ اس کا جواب ہے اور وہ ہے مسئلہ "ربانیت" اور یہ مسئلہ اس حد تک واضح ہے کہ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اختلاف و تفاوت ارزش گذاری Evaluation کی ایک ایسی نوع کے وسیلے سے ہے جو صرف ادیان میں موجود ہے اور وہ ارزش بے حد تقدس کی بدولت ہے، پھر بھی دین کی فطرت اور اس کے لوازم کو ایک ایسے موجود واحد کے وجود پر قائم کرتے ہیں جو ادیان کے ظہور کا موجب ہے۔

غرض جب مذکورہ امر پر غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل شکوک کی طرح اس مافوق الفطرت وجود سے وابستہ مسائل کے بارے میں مسلسل ایسے شکوک وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں جن پر غور کرنا ضروری ہے، آیا یہ مافوق الفطرت مقدس وجود

ہمیشہ مذکورہ بے واسطگی کے ساتھ فہم میں آجاتا ہے؟ آیا اس کی روحی کیفیات کی مابیت، محسوسات یا حسی ادراکات سے متفاوت ہے؟ آیا اس کا ادراک اس قدرت و قوت کے وسیلے سے ہے جو متعارف انفسیات (یعنی روحی کیفیات) میں معروف اور جانی پہچانی قوا سے الگ ہے؟

یہاں تاریخ ہماری جو مدد کرتی ہے اور دین کے اولین دنوں کی سرگزشت سے بھی جو کچھ معلوم ہوتا ہے، اس کے مطابق اس مافوق الفطرت وجود نے ہمیشہ وجودِ طبیعی میں حلول کیا ہے اور یہ امر آدمی کے لیے خوف و غیرہ ایسا احساس پیدا کرنے کا باعث بنا ہے۔ چنانچہ یہ بات ”پاکی“، ”ناپاکی“ اور ”عبادت حیوانات و مردگان“ ایسے مفہیم سے معلوم ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی الوہی واقعیت جو ایک طرف تو ”عدی الذہنی“ کے ہر خاصے سے ہٹ کر ہے۔۔۔ یعنی وہ خاصہ جو ایک بے وسیلہ ادراک یا احساس کا تعین کرتا ہے اور دوسری طرف اس لائق ہے کہ ادیان اور اساطیر میں رلو پا لے۔

الغرض یہ بعید نہیں کہ خدا کا ابتدائی مفہوم، یعنی وہ مفہوم جو بعد میں موجودہ معنوں میں تصور خدا کا باعث بنا، ان ذہنی اور دماغی افعال سے پیدا ہوا ہو جو انسانی بصیرت کے اجراء میں عام طور پر بروئے کار آتے ہیں اور قابل ادراک طبیعی موضوع پر تطبیق کے قابل ہیں اور یہ کہ یہ مفہوم قدوسیت کے معنی کو صحیح قرار دیتا ہے، نیز وہ دینی احساسات و جذبات کو بھی ابھار سکتا ہے۔ اب جب یہ نظریہ بیان ہو گیا اور اگر مورد قبول ٹھہرا تو اس لحاظ سے دینی وجدانیات کا اولین ظہور، انسان میں اس بنیاد پر ہونا چاہیے جو بلند مرتبہ فلسفیوں نے رکھی ہے اور وہ عالم مادی اور انسانی دنیا کے ابتدائی ترین تفلسف کا ایک حاصل و نتیجہ ہے، نہ بے دلیل و بے بنیاد ظہور و شہود، دوسرے لفظوں میں ایک استعدادِ عالی کا عمل جو اشراق و شہود میں بروئے کار آتا ہے۔ اس لحاظ سے خدا کے روح کے ساتھ برہ راست ربط کے بارے میں اصحاب دین کا قول اور خدا شناسوں کے اقوال اس بے واسطگی (برہ راست طریقے) سے متعلق نہیں ہیں جو پہلے بیان ہو چکی ہے، بلکہ یہ ایک علتی مسئلہ ہے اور بالنتیجہ اس کا مشاہدہ برہ راست مشاہدہ نہ ہوگا، کیونکہ خلاصہ کلام یہاں اس قفسیہ کی تصدیق ہے:

”کسی نے بھی خدا کو کبھی نہیں دیکھا ہے۔“

اصل بن ترانی:

البتہ عارف اور صوفی اس قانون سے الگ ہیں اور یہ ضروری بھی نہیں کہ یہاں ان کے عقیدے کی قدر و اہمیت جانچی جائے، اس لیے کہ صوفی جب بات کرنے پر آتا ہے تو وہ اپنی خاص قدرت و قوت اور اپنی وجدانیات کا دعویٰ کرتا ہے، اور وہ ایک طرح کی ”ظاہر الصلاحی“ بلا واسطگی ہے، جو کسی دلیل کے بغیر بیان ہوئی (بلاشبہ صاحبان جس کی نظر میں)۔ خدا کے بارے میں ہماری بصیرت وہی بصیرت ہے جو ہم روح اور خویشی خوشن خورشید میں رکھتے ہیں، وہ روح اور خویشی و خوشن خورشید کا بعد سے مجز ۲ اور متمایز ہے۔۔۔

بلاشبہ عہد بشری کے آغاز ہی سے خدا کے ساتھ تعلق اور ربط کا وجود تھا، اس کے بغیر کہ ہم صراحت کے ساتھ یزدان اور اہرمن کے مفہوم تک پہنچے ہوں۔ تاہم اس تعلق اور ربط نے کبھی دین کی صورت اختیار نہیں کی ہے، ہاں یہ اس وقت ہوا جب انسان اس عقیدے تک پہنچا کہ اس قسم کی موجودات، خدائی ہیں۔ کتاب مقدس میں آتا ہے: ”جو کوئی خدا

کے نزدیک آئے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس بات کا معتقد ہو کہ کوئی خدا ہے۔ اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ دین اور دینی وجدانیات ہمیشہ خدا شناسی کی فکر و نظر پر بنیاد پذیر اور مبنی ہوتا ہے اور خدا شناسی کی فکر و نظر کبھی بھی دینی وجدانیات سے وجود میں نہیں آسکتی، کیونکہ دینی وجدانیات صرف اسی وقت وجود میں آتی ہے جب خدا شناسی کی فکر رونما ہو۔ اصحاب دین میں یہ بات مروج ہے کہ خدا شناسی کی آراء ہمیشہ دینی وجدانیات پر مبنی اور بنیاد پذیر ہوتی ہیں اور ان افکار خدا شناسی کو بھی دینی وجدانیات کی توجیہ و تفسیر کے سوا کوئی اور کام نہیں، البتہ یہ عقیدت اس حد تک صحیح ہے کہ دینی وجدانیات اور افکار۔ خدا شناسی کی تاثیر و تاثر کے حلقے میں اپنی حرکت کے آغاز کا نقطہ کس جگہ کو ٹھہرائیں۔ مثلاً اگر ہم فزیکل اعداد کے سلسلے پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہر طاق عدد، جفت عدد سے پہلے اور ہر جفت عدد طاق سے پہلے آتا ہے۔ لہذا اگر ہم جفت اعداد کی طاق اعداد پر اور اس کے برعکس طاق اعداد کی جفت اعداد پر تقدیم و تاخیر کے اس حلقے میں آگے بڑھیں تو بلاشبہ ہم اس سلسلے کے پہلے عدد یعنی ”ہندسہ ایک“ تک پہنچ جاتے ہیں اور اسی صورت اگر ہم خدا شناسی پر دینی وجدانیات اور دینی وجدانیات پر خدا شناسی کے معنی کے تقابل و توقف کے سلسلے میں پیچھے کو لوٹ جائیں اور ایسے نقطے تک پہنچ جائیں جو اس سلسلے کا سرچشمہ ہے تو ہم دیکھیں گے کہ آخر کار یہ وقفہ ہمیں ایک بہت ہی خام قسم کی طبعی خدا شناسی تک پہنچا دیں گے جو ہر وجدانی دینی پر مقدم اور تمام وجدانیات دینی کے ظہور کا سبب ہے۔ اس طور ہر وجدانی دینی ایک فکر خدا شناسی سے انھتی ہے اور خدا شناسی کی یہ فکر نوبعد کی وجدانی دینی نو کے وجود پذیر ہونے کا باعث بنتی ہے۔

خدا شناسی کا فلسفے سے ارتباط:

بہت بعید کے زمانوں سے فلسفہ، خدا شناسی کے پہلو کا حامل رہا ہے۔ علم اور یونانی مابعد الطبیعیات کے آغاز سے، کیا یونانیوں کے وسیلے سے اور کیا دوسری دانشور قوم کے طریق سے، فلسفے نے خدا کے وجود اور ذات کے بارے میں بہت سی آراء کو جنم دیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی گروہ نے اسی کثرت سے دیگر مسائل میں اور کم و بیش خدا شناسی سے متعلق نظریے کا اظہار کیا ہے، جیسے کائنات کا مبداء اور سر نوشت اور انسانوں کی زندگی۔ تاریخ کے بہت سے حصے میں عالی مرتبہ فلسفیوں نے خدا شناسی کے مسائل کی طرف توجہ کی ہے، اور اس کے برعکس اصحاب دین کی جانب سے بھی اغلب ملاحظے میں آیا ہے کہ ان کے بڑے بڑے دماغوں نے اس بڑے رجحان کا مظاہرہ کیا ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل سے سروکار پیدا کریں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور خدا شناسی، مابعد الطبیعیات میں آکر باہم مل جاتے ہیں اور فلسفی اور خدا شناس ایک امر میں ہم قول ہو جاتے ہیں۔ ناگفتہ نہ رہے کہ چند خدا شناس ہمیشہ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ وہ مابعد الطبیعیات کے خشک استدالات کے دائرے سے اپنے عقیدے کو ایک طرف رکھیں۔ اس سلسلے میں ان کے عقائد کلیہ خدا شناسی کے پہلو کے حامل ہیں اور وہ (عقائد) کسی بھی صورت مابعد الطبیعیات کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ لیکن اس کے باوجود اس گروہ کے ایمانی عقاید و اصول کبھی مابعد الطبیعیات کے ٹھوس اصول اور حقیقت الحقائق سے متعلق ابلاغیات ہیں، یعنی ایک مسئلہ جس قدر مابعد الطبیعیات کا پہلو لیے ہوئے ہے اسی قدر وہ خالص مذہبی پہلو کا حامل ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں ”محمد بن عبد اللہ نے، آپ پر اللہ کا درود ہو، ابو جہل یا ابولہب کے ہاتھوں تکفینیں اٹھائیں“، تو یہ اگرچہ ایک تاریخی فضیحت ہے اور اس کا مذہب اور مابعد الطبیعیات سے کسی قسم کا بھی ربط و نسبت نہیں

ہے، لیکن اگر اس سے ہمارا مقصد یہ ہو کہ پیغمبر اسلام کی تکالیف بنی نوع انسان کے فائدے، مثلاً نجات بشر کے لیے تھیں تو اس ضمن میں ہمارا بیان ایک حقیقت پر مبنی ہو گا اور وہ خدا کا ربط ہے انسانوں کی روح کے ساتھ جو ایک طرف مابعد الطبیعیاتی پہلو کا حامل ہے تو دوسری طرف ایک مکمل طور پر دینی عقیدت ہے۔ اس سے ہٹ کر فلسفہ اور دین میں ارتباط یعنی مابعد الطبیعیات اور فلسفے میں ارتباط، خدا شناسی میں بھی کئی بہت سے مواقع پر رلو پا گیا ہے اور اس کو اس نے مکمل پہنچائی ہے، جن میں سے ہے "بصیرت کو ایک نظام میں لانا" (Systematization) اور "وحدت کی طرف کھینچنا" (Unification)۔

فلسفہ، حتیٰ کہ حکمت ربوبی کبھی دین کی جگہ نہیں لے سکتی اور اسے ایسا دعویٰ بھی نہیں ہے۔ فلسفے کا دعویٰ تو فقط یہ ہے کہ وہ ایمان و عقل کے "ایک طرف جھکاؤ" کی نشان دہی اور ثابت کرے کہ ایمان کی محتویات، عقل کے نزدیک بیان کے قابل ہیں۔ اس کے علاوہ فلسفہ کا ایک اور فریضہ ان اعمال کی پرکھ میں مشغول ہونا ہے جو ہماری دانش میں درکار ہیں اور ان مدرکات کی تنقید ہے جو ہماری حضوری و حصولی بصیرتوں میں موجود ہیں، یقیناً انسانوں کی بصیرت کی حقیقت و صحت اور حدود پر گہری توجہ کر کے (ان مدرکات وغیرہ کی تنقید ہے)، کیونکہ یہ فریضہ خدا شناسی کے میدان میں خود ایک خاص محل کا حامل ہے، کیونکہ خدا شناسی میں ہمیں ضرورت ہے کہ ہم گہرے فہم و شعور سے اپنی بصیرت اور اپنے ایمان کے درمیان رابطے پر غور کریں۔ یہاں گہری تحقیق کے لیے یہ مناسب ہے کہ ہم اپنی قہقرائی (پیچھے لوٹنے والی) تنقید کو، خدا شناسی جزمی (Dogmatic) کے موضوع میں اس حد تک جاری رکھیں جہاں تک تاریخ ہماری مدد کرتی ہے، کیونکہ کسی نظام و بصیرت کی تکمیل کے لیے مشروع رجحان اس بات پر ہے کہ وہ جاننے اور زیادہ جاننے کے اشتیاق میں تبدیل ہو اور ایک امر سے، اس سے پہلے کہ وہ خوب جانا جائے، گذر جائے اور دوسرے میں مشغول ہو جائے۔ قرون وسطیٰ میں جب خدا شناسی، علمی و تنقیدی پہلو سے زیادہ جلب مرید کا پہلو لیے ہوئی تھی، اور اس کے نتیجے میں سسٹم کی صراحت و تکمیل زیادہ تر دعویٰ وقت کی مورد تھی، (جیسا کہ ایک دل چلے تاریخ نویس نے ملاحظہ کیا ہے)، ہمیشہ اس خواہش وقت کے ساتھ "لا ادری" کا ایک رد عمل دینی احترامات کے لائق توجہ مباحث کے ساتھ لازم و ملزوم رہتا تھا، کیونکہ خدا شناسوں کے لیے یہ قدرتی امر ہے کہ وہ "متقدمین" کی تحقیق تک اپنے آپ کو "نتائج" کے استخراج میں مسلسل مصروف رکھیں اور یہی وجہ ہے کہ کلمہ "جزمی" (Dogmatic) خدا شناسی کے ایک ایسے رشتے کو عملاً آشکار کرتا ہے جس کے معنی کا دائرہ بعض اوقات اس کے اصل معنی سے چھوٹا ہو جاتا ہے، اور "خدا شناسی جزمی" ان مواقع پر، ان آرا کی نسبت بے اعتباری کی سند بن جاتی ہے جو ایک طرف تو واضح نہیں ہیں اور دوسری طرف کوئی بھی استدلال انہیں روشن نہیں کر سکتا۔ تاہم اگر فلسفہ اس موقع پر ایک تنقیدی روش کی صورت میں میدان میں اترتا اور Dogmatism کی تصحیح کرنے والا بنتا ہے تو فلسفیانہ خدا شناسی بھی اس ضمن میں جزم (Dogma) کی مخالفت نہیں کرتی۔ ہم کچھ اس طرح کی خدا شناسی کے حامل ہیں جو دنیا، انسان اور تاریخ بشری کے مطالعے سے تجربے کی صورت میں ہاتھ لگتی ہے، کہ ایک طرف تو وہ غیر استدلالی ہے اور غیر تجرباتی (Apriori) مفاہیم سے اسے کوئی سروکار نہیں اور دوسری طرف اس کے مطالعہ میں تجربے کی روش سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس معاملے میں اس عنوان پر طبعی عنوان مناسب اور اس لائق ہے کہ اس عنوان سے بحثوں میں مدد لی جائے۔ "یولیس قدیس" کے زمانے سے ایک ایسا خدا شناس جانا پہچانا گیا ہے جس نے

لکھا: ”خدا کی نامرئی امور جو تخلیق کائنات میں مشاہدے میں آتے ہیں، مخلوقات الہی میں سے سمجھے جاتے ہی۔“ اس نے یہ اظہار کر کے ایک ایسی خدا شناسی کے وجود کی نشاندہی کی جو از روئے تجربہ و مشاہدہ ثابت ہوتی ہے۔

خدا شناسی استدلالی، خدا کے وجود کو اسی التزام سے لائق اثبات جانتی ہے جس طرح اقلیدس کے مسئلے کو جانتی ہے، لیکن اسکے برعکس خدا شناسی تجرباتی اس نظریے کی نفی کرتی اور کہتی ہے کہ اس مقولہ بصیرت میں اس قسم کا کلام ہے جیسا بصیرت فرد میں اپنی روح میں ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی بصیرت سوائے صاحب بصیرت کے لیے کسی دوسرے کی نسبت سے، قطعیت کی حامل نہیں ہوتی۔ صاحبان تجربہ اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ جہان بادی کے بارے میں ہماری علمی بصیرتیں (یعنی علم حصولی) جو یقینیات اور قطعیات کی صورت میں باہر آئی ہیں، اصول موضوعات، کہ غیر قابل اثبات ہیں، اور ان اعمال کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہیں جن کا تعلق ایمان سے ہے، اور ان کی وضاحتوں کے دونوں میدانوں میں عمل پر تکیہ کیا جاتا ہے جو ہماری بہت سی منطقی تصدیقات اور گواہیوں سے متفاوت ہیں۔ وہ گواہیاں اور تصدیقات جو ہمارے منطقی قیاسات کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہیں اور ایسے نتائج ہوتے ہیں جو ہماری بدیہیات پر مبنی ہوتے ہیں، بجائے اس کے کہ وہ ایسے نتائج ہوں جو مختلف تحقیقات یا نتیجہ گیریوں پر قائم ہوں۔۔۔ بہر حال حقائق کی قلمرو کامل میں معلومات محض پر توجہ دیے بغیر، جسے ہم از روئے نزاکت، بصیرت کا نام دیتے ہیں، ایمان کے سوا کسی اور بات کا احتمال نہیں ہے، ہمیں فقط اس امر کی قابلیت ہے کہ ہم منطقی بنیں نہ کہ سو فیصد منطقی۔

یوں ہے علم و فلسفہ کے ساتھ ایمان و عقل اور خدا شناسی کے رابطے کی بحث تجربی۔ جو کچھ بیان ہو چکا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی بھی ایسی دلیل موجود نہیں ہے جو خدا شناسی کے ابتدائی اعتقادات کے لیے ٹھوس اور دقیق معنی والے لفظ کی صورت میں ہو۔ اور موجود ہونے کی صورت میں ایسی دلیل اس اصل کی نمائش سے عبارت ہے۔ خدا شناسی، دنیا اور انسان کی انتہائی منطقی تعبیر ہے، اس دعوے پر مکمل دلیل و سند کی نشاندہی کے ساتھ۔

خدا شناسی استدلالی کی طرح خدا شناسی کی دیگر مبانی ہیوم اور کانٹ کی تنقید کا نشانہ بنیں۔ اس بات کی کوششیں کی گئیں کہ خدا شناسی کے لیے جدید مبانی تائیس ہوں، کیونکہ اس کے قدیم دلائل سوفسطا آمیز بھی تھے اور ناکافی بھی، اور بصیرت کی نظریاتی روشیں، جو ان دلائل پر مبنی تھیں، جب اپنی اساس کھو بیٹھیں تو نظروں سے گر گئیں اور اس کے ساتھ ہی تجرباتی آداب بھی جو موضوعات کی تلاش میں تھے، تاکہ اس وسیلے سے ایمان کی توضیح روشن فکری کے طریق سے کریں، کانٹ کے بعد کے وارثوں کی توجہ اپنی طرف مبذول نہ کرا سکے۔

مسلمانوں نے اپنے مباحث خدا شناسی کی بنیاد خدائے واحد اور قرآن میں بیان شدہ (ذات) کو قبول کرنے پر رکھی اور یونانی حکمت کی اصطلاحوں اور ڈھانچوں سے استفادہ کر کے اپنے علمی حلقوں میں اس پر بحث و غور کرنے میں لگ گئے۔ یہ خدا شناسی جو اسلامی قلمرو میں یونانی فلسفہ کے ورود کے بعد تائیس پذیر ہوئی، بعد میں ”کلام“ (علم کلام) کے نام سے موسوم ہوئی، اور مسلمانوں کے تاریخ کے مختلف ادوار میں اس نے خاصی پیشرفت کی، اور عالم اسلام کے بڑے بڑے دماغوں نے اپنی اپنی جگہ اس کی اشاعت و توسیع کے لیے بڑی کوشش کی۔ ”کلام“ میں اس بات کی سعی کی گئی ہے کہ متکلم،

دین اسلام کے اصولوں کو منطقی اور عقلی صورتوں کے ساتھ عقول و اذہان کے سامنے رکھے تاکہ بقول اصحاب کلام، ایمان اور عقل کے درمیان ایک ربط و پیوند عمل میں آئے۔ یہ بات کہ کلام اسلامی کس طرح وجود پذیر ہوا، اس کی توسیع و اشاعت میں کیے کیے دماغوں نے تکلیفیں اٹھائیں اور وہ کن مباحث کو محیط ہے، اس کے لیے اس لغت نامہ (لغت نامہ و بخدا) میں لفظ کلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ فلسفے میں خدا شناسی کی بحث ”الہیات“ کے ذیل میں آتی ہے اور یہ دو مباحث پر مبنی ہے: ایک تو الہیات عام معنوں میں اور دیگر الہیات خاص معنوں میں۔ عام معنوں میں الہیات نے جو ”فلسفہ اولیٰ“، ”حکمت ماقبل الطبیعیات“ اور ”مابعد الطبیعیات“ کے ناموں سے بھی مشہور ہے۔ مندرجہ بالا اسماء میں اپنی وجہ تسمیہ، درج ذیل نتائج و آراء سے اخذ کی ہے۔

اسے ”فلسفہ اولیٰ“ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا موضوع وجود مطلق ہے اور وہ ہر دیگر شے پر مقدم ہے، کیونکہ وجود حقیقی کو، جیسا کہ فلسفے میں اس کا اثبات ہوا ہے، ”بالا حقہ والحقہ“ مابقیوں پر تقدم حاصل ہے۔ جہاں تک اسے ”فلسفہ ماقبل الطبیعیات“ کا نام دینے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے تعلیم و تعلم میں تاخر وضعی ہے، اور بالآخر اسے ”عام معنوں سے الہیات“ سے جو موسوم کرتے ہیں تو اس دلیل پر کہ اس کا موضوع وجود مطلق، مرسل اور خصوصیات میں سے کسی ایک خصوصیت میں غیر مقید ہے، خاص معنوں میں الہیات کے موضوع کے برعکس، کہ اس میں وجوب ذاتی کی خصوصیت اخذ ہوئی ہے۔ خاص معنوں میں الہیات میں آغاز سخن ذات واجب الوجود کے احکام سے ہوتا ہے اور اس کا تسلسل اس ذات جل جلالہ کی صفات تک پہنچتا ہے۔ حکمت متعالیہ میں، جس کی بنیاد ملا صدرا شیرازی نے رکھی، عرفانی مباحث اور شہود ہائے صوفیانہ داخل فلسفہ ہوئے اور خاص معنوں کی حامل الہیات نے، فلسفے کے دوسرے مباحث کی مانند، اپنے اوپر صوفیانہ رنگ و صبغہ چڑھا لیا۔ یہ فلسفہ اگرچہ مشائیوں کی قیل و قال پر تکیہ کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ صوفیانہ حال کے سوز سے بھی بہرہ ور ہے۔ صفات باری تعالیٰ یہاں اس ذات کے متعدد چہرے جانے جاتے ہیں۔ اس بحث کے بارے میں مزید جاننے کے لیے مندرجہ ذیل کتب و مآخذ سے رجوع کیا جائے۔

- دائرة المعارف بریتانیکا (انسائیکلو پیڈیا بریتانیکا) لفظ Theology میں۔
- اسفار ملا صدرا، دو عنوانوں کے تحت ”الہیات بمعنی اعم و اخص“۔
- غرر الفوائد از حاجی مالے ہادی سبزواری، ”الہیات بمعنی اخص“ کے عنوان کے تحت، متن و حاشیہ مطبوعہ سال ۱۳۸ھ ہجری قمری۔



حواشی

خدا:

- ۱۔ ناظم الاطباء، برہان قاطع، آئندہ راج
- ۲۔ ہوشمان ص ۵۴، "مسینا ۱۳۹، ۲"۔
- ۳۔ مختلف عقائد سے متعلق معلومات کے لیے رجوع کریں۔ بارنولڈ ۱۸۶۲۔۔۔ ہوشمان ۱۷۱، تتبعات ایرانی، دارمستتر، ص ۷، یشتہا ۴۲، ۱، خردہ اوستا ۲۵۵۔۔۔ اشکاشی Xuda، زبان کی Xudai، گریہ سن ۸۴، کرگی Xuda، پہلوی اور پازند خواتمی میں یہ شاہ کے معنوں میں آیا ہے اور "خواتمی نامک" یعنی شادنامہ، فارسی زبان میں لفظ خدا کے معنی "اللہ" کے لیے گئے ہیں۔ (برہان قاطع پر ڈاکٹر معین کا حاشیہ)۔
- ۴۔ غیاث اللغات۔
- ۵۔ شرفندہ منیری۔
- ۶۔ یہاں تلفظ کے لیے زیر زبر و فیہ کی علامتوں کو عبارت میں دینا طوالت کا باعث ہوتا، اس لیے آگے چل کر دیے ہی علامتیں لگادی گئی ہیں۔

خدا شناسی:

- ۱۔ Theology
- ۲۔ ہم نے وجدانی (یعنی Religious Experience کا ترجمہ کیا ہے، اس لیے کہ "وجدانیات" (جیسا کہ منطق میں نشان دہی کی گئی ہے) علم کی چھ بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے اور چونکہ عالم اور معلوم اصل اتحاد کے بموجب عاقل و معقول متحد ہیں، اس لیے وجدانیات بھی اس اتحاد کی بنا پر فاعلی پہلو پیدا کر لیتی اور حقیقت کے لوراک میں مصروف ہو جاتی ہیں۔
- ۳۔ Ultimate Reality

۱۹۴۸ء — ۱۹۹۸ء

نقوش

۷

پچاس برس

اُردو ادب کی تاریخ

اور

اب نقوش کا پچاس سالہ انتخاب

نقوش گولڈن جوبلی نمبر

۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۵ء کے انتخاب کی دو جلدیں جلد دستیاب ہوں گی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْبُرُوقِ

مَالِكِ النَّارِ

فِي النَّارِ

الْمُقْسِطِ

الْمَرْحُومِ

الْمَرْحُومِ

الْمَرْحُومِ

الْمَرْحُومِ

الْمَرْحُومِ

قرآنی دعائیں

دعا

ادارہ

دعا: (ع، جمع: ادعیت)، (ذَعَا يَدْعُو دُعَاء و دَعْوَى، اغْوَى معنی بلانا، پکارنا، منسوب کرنا، نام رکھنا جیسے دَعْوَتْ ابْنِی زیداً (میں نے اپنے بیٹے کا نام زید رکھا) عبادت کرنا اور مدد طلب کرنے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے) (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس اور المفردات، بذیل مادہ)۔ دعا کا اصطلاحی معنی اللہ تعالیٰ سے استمداد و استغاثہ ہے، اپنے یا کسی کے حق میں (ل)، یا کسی کے خلاف (علی)۔ اللہ تعالیٰ سے دعا تین طرح سے ہوتی ہے: (۱) اس کی توحید بیان کرنا اور اس کی حمد و ثنا کرنا، جیسے کہ کہا جائے یا اللہ لا إله إلا أنت، اور جیسے رَبَّنَا لَكَ الْحَمْد، (۲) اللہ تعالیٰ سے عفو و رحمت ایسی چیزیں طلب کرنا جن سے اس کا قرب حاصل ہو، جیسے اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا، (۳) دنیا کی بھلائی کی درخواست کرنا، جیسے اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنِيْ مَالًا وَّ وَلَدًا (ابو اسحاق کا قول، در لسان العرب، بذیل مادہ)۔ تہلیل و تحمید کو بھی دعا کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ سے جزا حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے:

اذا شغل عبدی ثناؤہ علی عن مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطى السائلین ○ دعویٰ بھی دعا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے:

وَ اٰخِرُ دَعْوَاهُمْ اَنْ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ○ (یونس: ۱۰)

ترجمہ: اور ان کا آخری قول یہ (ہو گا) کہ خدائے رب العالمین کی حمد (اور اس کا شکر) ہے۔

(قرآن مجید میں لفظ دعا تقریباً ان جملہ معانی میں (تسمیہ کے سوا) استعمال ہوا ہے: بلانا، پکارنا، جیسے:

لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (النور: ۶۳)

ترجمہ: پیغمبر کے بلانے کو ایسا خیال نہ کرنا جیسا تم آپس میں ایک دوسرے کو بلاتے ہو۔ منسوب کرنا، جیسے:

اَدْعُوْهُمْ لِاَبْنَانِهِمْ هُوَ اَفْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا اِیَّاهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِی الدِّیْنِ وَ فِی الْاَحْزَابِ (۵)

ترجمہ: لے پالکوں کو ان کے (اصلی) باپوں کے نام سے پکارا کرو کہ خدا کے نزدیک یہی بات درست ہے۔ اگر تم کو ان کے باپوں کے نام معلوم نہ ہوں تو دین میں وہ تمہارے بھائی اور دوست ہیں۔ عبادت کرنا، جیسے:

إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ فَأَدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝

(الاعراف: ۱۹۳)

ترجمہ: (مشرکوں) جن کو تم خدا کے سوا پکارتے ہو تمہاری طرح کے بندے ہی ہیں (اچھا) تم ان کو پکارو اگر سچے ہو تو چاہیے کہ وہ تم کو جواب بھی دیں۔
استمداد و استغاثہ، جیسے:

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝ (البقرة: ۲۳)

ترجمہ: اور خدا کے سوا جو تمہارے مددگار ہوں ان کو بھی بلا لو اگر تم سچے ہو۔

قَالُوا يَمُوسَى اذْعُ لَنَا رَبِّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ ۚ (الاعراف: ۱۳۴)

ترجمہ: کہتے کہ موسیٰ ہمارے لئے اپنے پروردگار سے دعا کرو جیسا اس نے تم سے عہد کر رکھا ہے۔

ایسی متعدد احادیث ہیں جن میں دعا کا ذکر پایا جاتا ہے (اور جن میں اس کی فضیلت و اہمیت کو واضح کیا گیا ہے)۔ امام الغزالی نے احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)، ۱: ۳۷۸ تا ۳۷۸ میں اس قسم کی کئی احادیث کا ذکر کیا ہے (جیسے ابوہریرہ سے روایت ہے: "لَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الدُّعَاءِ، النِّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ" سے روایت ہے: إِنْ الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ، الدُّعَاءُ مَعَ الْعِبَادَةِ، سَلُوا اللَّهَ تَعَالَى مِنْ فَضْلِهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ أَنْ يُسْأَلَ وَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ - خود باری تعالیٰ نے اپنے بندوں کو دعوت دی ہے کہ اس سے دعا کریں، جیسے:

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۝ (الاعراف: ۵۵)

ترجمہ: (لوگو) اپنے پروردگار سے عاجزی سے اور چپکے چپکے دعائیں مانگا کرو۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

وَ قَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ۝ (غافر: ۶۰)

ترجمہ: اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ تم مجھ سے دعا کرو میں تمہاری (دعا) قبول کروں گا۔ جو لوگ میری عبادت سے ازراہ تکبر کنیا تے ہیں عنقریب جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے۔
اور

وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۚ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي ۚ (البقرة: ۱۸۶)

ترجمہ: اور (اے پیغمبر) جب تم سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں تو (کہہ دو کہ) میں تم (تمہارے) پاس ہوں۔ جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔
لیکن قضائے حوائج کے لیے کسی غیر اللہ سے دعا نہیں کرنی چاہیے:

فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ۚ (جن: ۱۸)

ترجمہ: تو خدا کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرو۔

بلکہ صرف اللہ تعالیٰ ہی سے دعا کرنی چاہیے، کیونکہ سب سے بڑا گمراہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر کسی سے استمداد کرے۔

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَفْلُونَ ○ (الاحقاف: ۵)۔

ترجمہ: اور اس شخص سے بڑھ کر کون گمراہ ہو سکتا ہے جو ایسے کو پکارے جو قیامت تک اسے جواب نہ دے سکے اور ان کو ان کے پکارنے ہی کی خبر نہ ہو۔

البتہ کافروں کی دعا بے اثر اور بے سود رہتی ہے۔

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ ○ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ○ (الرعد: ۱۴)

ترجمہ: اور جن کو یہ لوگ اس کے سوا پکارتے ہیں وہ ان کی پکار کو کسی طرح قبول نہیں کرتے مگر اس شخص کی طرح جو اپنے دونوں ہاتھ پانی کی طرف پھیلا دے تاکہ (دور ہی سے) اس کے منہ تک آ پہنچے حالانکہ وہ (اس تک کبھی بھی) نہیں آ سکتا اور (اسی طرح) کافروں کی پکار بیکار ہے۔

وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ○ (المومن: ۵۰)

ترجمہ: اور کافروں کی دعا (اس روز) بے کار ہو گی۔

اور جن باطل معبودوں سے وہ دعا کرتے ہیں وہ ان کی دعا میں سے کچھ نہیں سن پاتے۔

إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ ○ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ ○ وَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكْفُرُونَ بَشِرْ كُفْمُ ○ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ○ (فاطر: ۱۴)۔

ترجمہ: اگر تم ان کو پکارو تو وہ تمہاری پکار نہ سنیں اور سن بھی لیں تو تمہاری بات کو قبول نہ کر سکیں۔ اور قیامت کے روز تمہارے شرک سے انکار کر دیں گے اور (خدائے) باخبر کی طرح تم کو کوئی خبر نہیں دے گا۔

ایک تنقیدی تجزیے میں دعا کے معانی میں صلوة، ذکر (رک باں) حزب اور ورد کا ذکر بکثرت آتا ہے۔ دل میں کی جانے والی عبادت کا مفہوم کسی حد تک ذکر اور فکر (کی اصطلاحات) سے ادا کیا جاسکتا ہے۔ دعا میں ہمیشہ ایک باضابطہ استدعا کا تصور شامل ہوتا ہے، چاہے یہ دعائے خیر ہو یا دعائے بد۔ حالات کے مطابق دعا (خدا سے استدعا کرنا) کئی طرح کی ہو سکتی ہے۔ بنابرین دعا کا ترجمہ ذاتی التجا کرنا بھی جائز ہے، (دیکھیے ابن تیمیہ: فتاویٰ، قاہرہ

۱۳۲۶ھ ۱: ۱۹۷۱، مترجمہ Eassai sur : Laoust let doctrine sociales et politiques de

Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۲۹، جہاں ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ تلاوت

قرآن حکیم سے صلوة افضل ہے اور تلاوت قرآن حکیم ذکر سے افضل ہے اور ذکر انفرادی دعا سے افضل ہے۔

مزید برآں یہ اجتماعی قدر و قیمت اور قومی پہلو کی بھی حامل ہو سکتی ہے۔ دعا کے لیے الفاظ کے انتخاب میں انسان آزاد ہے، لیکن اکثر و بیشتر وہ دعائیں پڑھی جاتی ہیں جو متون قرآن حکیم و حدیث میں موجود ہیں۔ (علمائے کرام

نے قرآنی دعاؤں کو ادعیۃ القرآن ایسی کتابوں میں جمع کر دیا ہے اور ماثورہ دعاؤں کو الگ رسائل و کتب میں، مثلاً ابن السنی الدینوری: *عَمَلُ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ*، حیدر آباد دکن ۱۳۱۵ھ، ابن تیمیہ: *جَوَامِعُ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ فِي الْأَدْعِيَةِ وَالْأَذْكَارِ*، ابن الجزری الذممشقی: *الْحِصْنُ الْحَسِينُ مِنْ كَلَامِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ*، چاپ سنی مصر ۱۲۷۷ھ، بولاق ۱۳۰۰ھ و ۱۳۰۷ھ، اور چاپ سنی مکہ ۱۳۰۷ھ، السیوطی: *عَمَلُ الْيَوْمِ وَاللَّيْلِ*، اردو تراجم کے ساتھ بھی مسنون دعاؤں کی کئی کتابیں موجود ہیں، مثلاً پیارے رسول کی پیاری دعائیں، مکتبہ سانیہ لاہور اور مولانا اشرف علی تھانوی مناجات (مقبول)۔

جن رسائل میں دعا کی ہدایت و تلقین کی گئی ہے، اور خاص طور پر صوفیہ کے رسائل میں، ان میں دعا کے لئے لازمی شرائط اور اس کے ضوابط و آداب کا بیان ضروری سمجھا جاتا ہے۔ ان شرائط و ضوابط کا مقصد یہ ہے کہ درگاہ الہی میں اجابت دعا کی زیادہ سے زیادہ ضمانت دلائی جائے، الباجوری: حاشیہ --- علی جوہرۃ التوحید، (قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۹۰ تا ۹۱) میں شرائط دعا کا ذکر یوں آیا ہے: اکل (= رزق) حلال، اجابت دعا پر مکمل یقین رکھتے ہوئے دعا کرنا، دوران دعا میں ذہنی یکسوئی، گناہ، خونی قرابت داروں کے مابین دشمنی یا کسی مسلمان کے مفاد کو نقصان پہنچانے کے لیے دعا نہ مانگنا، اور آخر میں یہ کہ کسی ناممکن کام کے لئے دعا نہ مانگنا، کیونکہ ایسا کرنا خدا کے حضور میں سوء ادب ہے۔

دعا کے آداب

بہترین وقت کا انتخاب جو الباجوری کے نزدیک تہجد، اقامت یا دوران اذان کا وقت ہے، دعا کی قبولیت کی شرائط میں سے ہے کہ با وضو ہو کر دو رکعت ادا کرنے کے بعد اعتراف گناہ اور احساس ندامت کے ساتھ دعا کی جائے، قبلہ رخ ہونا، ہاتھ اٹھانا، دعا کے آغاز، وسط اور خاتمے پر خدا کی حمد و ثنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا (آداب دعا میں شامل ہے)۔

بعض صورتوں میں جب دعا کا مقصد امت کی عام فلاح و بہبود ہو تو یہ دعا ایک مسلمہ مذہبی رسم کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کی نمایاں ترین مثال صلوٰۃ (نماز) استسقاء (بارش کے لیے دعا) ہے، اس مقصد کے لیے دعا سے پہلے دو رکعت نماز (رک بہ صلوٰۃ) اور خطبے نیز چادر کو اٹھانے کی رسم کا ادا کرنا ضروری ہے، میت کے لیے دعا کے بھی متعدد آداب مقرر ہیں (اور یہ بھی نماز (صلوٰۃ) کی شکل میں ہوتی ہے)۔

دعا کو پراثر بنانے کے لیے یہ شرائط اور آداب ملحوظ رکھے جاتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الفاظ کی تاثیر بڑھانے کے لیے شرعی طہارت اور (ہاتھ اٹھانے کے ساتھ تضرع و الحاح) بھی ضروری ہے۔ یہ آخری نکتہ بحث طلب ہے، جن تصنیفات میں اکثر و بیشتر مواقع پر دعا کی تلقین کی گئی ہے ان میں وضو اور ہاتھ اٹھانے پر زور دیا جاتا ہے، اس کے لیے وہ اس حدیث کا سہارا لیتے ہیں کہ: ”حضور نے دعا میں ہاتھ اٹھانے سے پہلے وضو کیا۔“ (بخاری، مغازی، ۵۵:۲)، لیکن التسائی اور احمد بن حنبل (۲۳۳:۲) صرف صلوٰۃ (دعا) استسقاء میں ہاتھ اٹھانے کے قائل ہیں۔

اسلامی عبادات میں اس بات پر اصرار ہے کہ دعا کو خیر و بہبود بالخصوص امت مسلمہ کی بہبود کے لیے نیز

خود اپنی اور دوسروں کی روحانی بہبود کے لیے دعائے خیر کے طور پر ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔ جس طرح انسان کا تخیل اس کے اپنے جسم پر اثر انداز ہوتا ہے۔ مزید برآں انہیں کرہ سماوی نے انسانوں کی دعا کے بارے میں صلاح دی اور پھر یہ صلاح عالمگیر سلسلہ اسباب و علل میں اپنی جگہ بنا لیتی ہے۔ اس وقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ درحقیقت ان اسباب کے باہمی تعامل کا نتیجہ ہے کہ دعا قبول ہوتی ہے۔ ابن سینا کے قول کے مطابق دعا ہی کرہ سماوی کے ساتھ انسان کا بلاواسطہ رابطہ استوار کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دعائیں جو خاص طور پر بارش، اور ایسی ہی دوسری باتوں کے لیے مانگی جائیں بڑی افادیت کی حامل ہوتی ہیں (النہاجۃ، ص ۳۰۱، دیکھیے L Gardet 7 La pensee religieuse d, Avicenne، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷)۔

دعا کا عقلی جواز پیش کرنے کی جو متعدد کوششیں کی گئیں وہ اس امر کی شہادت دیتی ہیں کہ مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں دعا کی بڑی اہمیت ہے۔ جہاں تک متقی مسلمانوں کا تعلق ہے ان کے نزدیک دعا انسان اور کرہ سماوی کے درمیان رابطہ نہیں بنتی بلکہ اصل رابطہ براہ راست دعا کرنے والے اور خدا کے درمیان ہے۔ اس سے یہ معروف تصور مکمل ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات رفیع تر ہوتا ہے کہ اسم کو مسمیٰ پر قدرت حاصل ہوتی ہے (یعنی دعا کرنے والا اللہ تعالیٰ سے خطاب اپنی حاجت کی نسبت سے کرے، اگر شفا مطلوب ہو تو کہے یا شافی، اگر رزق مطلوب ہو تو کہے یا رزاق، حاجت سے متعلق صفت کے ساتھ خطاب کرنا دعا کی استجابت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر دعاؤں میں اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے، مثلاً:

رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ۝ (المؤمنون: ۱۱۸)

ترجمہ: میرے پروردگار مجھے بخش دے اور (مجھ پر) رحم کر اور تم سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ۝ (الاعراف: ۱۵۵)

ترجمہ: تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔

وَارْزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ۝ (المائدة: ۱۱۴)

ترجمہ: اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں: (نیز مفتاح کنوز السن، بذیل مادہ الدعاء)۔

(اردو دائرہ معارف اسلامیہ)

اللہ کی حمد و ثنا کرنا انسانوں تک محدود نہیں بلکہ یہ خود خداوند تعالیٰ کا فرمان ہے کہ جملہ موجودات عالم خواہ وہ جاندار ہوں یا بے جان، اس کی حمد و ثنا میں مشغول اور اس کی بارگاہ میں محو مناجات رہتے ہیں، تو ایسے میں کون ہے جو اس کی جانب دست دعا بلند نہیں کرتا۔

ہر شخص کا قلب عرفان و آگہی کا مرکز ہے اور وہ اس عظیم اور وسیع کائنات کے اندر موجود سرچشمہ زندگی کے ساتھ مربوط و منسلک ہے۔ اس کے دل کی کھیتی کو صرف دعاؤں کی آبیاری سے ہی سرسبز و شاداب رکھا جاسکتا ہے۔ مناجات انسان کے لئے ایک خوبصورت تحفہ ہے۔ یہ اس کی ایک لطیف اور اہم ضرورت ہے۔ دعا اللہ تعالیٰ کی طرف انسان کی پرواز ہے۔ مناجات و دعا کی بدولت انسان کو سیر روحانی اور مکاشفہ داخلی کی نعمتیں میسر

آتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کی زندگی کے مختلف امور میں جن اسباب کو موثر قرار دیا ہے ان میں دعا و مناجات بھی شامل ہے۔ ایک شخص جب اپنی تمام تر توجہات کو خداوند عالم کی طرف مبذول کر لیتا ہے، اس کے ساتھ راز و نیاز میں مشغول ہو جاتا ہے اور اپنی آرزوؤں کو اس کی بارگاہ میں پیش کرتا ہے تو اپنا گوہر مقصود درگاہ الہی سے جلد پا لیتا ہے۔ درست ہے کہ اس کی ذات وحدہ لا شریک اپنے بندے کے ہر امر سے بخوبی واقف ہے مگر جس طرح اس نے فطرت اور انسان کے درمیان رابطہ میں سعی و کوشش اور جہد و عمل کو موثر قرار دیا ہے اور اسی بنا پر جو شخص محنت نہیں کرتا وہ ثمر حاصل نہیں کر پاتا، اس طرح خالق کائنات نے اپنے اور بندے کے درمیان مستحکم تعلق خاطر کے لیے دعا اور مناجات میں بڑی تاثیر رکھی ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مناجات کے وقت عالم محسوسات کے صحیفہ پردے انسان کے دل پر سے ہٹ جاتے ہیں اور روح انسانی کی شمع فروزاں نورافشاں ہو جاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ یہی وہ موقع ہے جب ضمیر انسان کو تسکین و راحت نصیب ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی آلائشیں دھل جاتی ہیں، روح کو دولت اطمینان اور قلب کو ثروت انبساط مل جاتی ہے اور یہی وہ وقت ہوتا ہے جب انسان کو اپنی ذات کے کمالات کا صحیح شعور حاصل ہوتا ہے کیونکہ مناجات تو عظمت الہی کے اعتراف، خضوع و خشوع کے ساتھ اظہار اور خود کو رضا خداوندی کے تابع کر دینے ہی کا دوسرا نام ہے۔

قرآن مجید میں ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں جن کی رو سے دعا و مناجات کو منجملہ اسباب و علل عالم قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي ۝ (طہ: ۲۵-۲۶)

ترجمہ: کہا میرے پروردگار (اس کام کے لئے) میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے۔ اور حضرت زکریا علیہ السلام کی اولاد کے لئے دعا:

ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ۝ إِذْ نَادَى رَبَّهُ يَدَّاءَ خَفِيًّا ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۝ وَإِنِّي خِفْتُ الْخَوَالِي مِنْ وَّرَآءِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۝ يَرِئُنِي وَ يَرِئُكَ مِنْ إِلَهِ يَتَّقُونَ ۝ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝ يَزَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ۝ قَالَ كَذَلِكَ ۝ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۝ (مریم: ۱-۹)

ترجمہ: (یہ) تمہارے پروردگار کی مہربانی کا بیان (ہے جو اس نے) اپنے بندے زکریا پر (کی تھی)۔ جب انہوں نے اپنے پروردگار کو دلی آواز سے پکارا۔ (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا۔ اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما۔ جو میری

اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اے) میرے پروردگار اس کو خوش اطوار بنائیو۔ اے زکریا ہم تم کو ایک لڑکے کی بشارت دیتے ہیں جس کا نام تمکئی ہے۔ اس سے پہلے ہم نے اس نام کا کوئی شخص پیدا نہیں کیا۔ انہوں نے کہا پروردگار میرے ہاں کس طرح لڑکا ہو گا جس حال میں میری بیوی بانجھ ہے اور میں بڑھاپے کی انتہا کو پہنچ گیا ہوں۔ حکم ہوا کہ اسی طرح (ہو گا) تمہارے پروردگار نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ آسان ہے اور میں پہلے تم کو بھی تو پیدا کر چکا ہوں اور تم کچھ چیز نہ تھے۔

ان دعاؤں کے دقیق و عمیق مطالعہ سے یہ بات واضع اور روشن ہو جاتی ہے کہ بارگاہ ایزدی میں دعا و مناجات کس طرح گہرے اثرات کی حامل ہے۔ مشاہدے اور تجربے نے ہمیشہ یہ ثابت کیا ہے کہ دعاؤں کے ظاہری اور روحانی اثرات بڑی سرعت سے مرتب ہوتے ہیں۔

دعا غیر مادی جہان کے مرکز کی طرف روح کی کشش؁ کمال مطلق کے ساتھ انسان کے راز و نیاز اور عالم ہستی کی ذات کے ساتھ قلبی تعلق کا نام ہے۔ دعا کے اجر و ثواب اور دعا کی قبولیت پر اس کے اثرات قطع نظر؁ حمد و ثنا اگر زبان کی حد سے گزر جائے اور دل زبان کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو انسان کی روح جھوم اٹھتی ہے اور ایک روحانی لذت حاصل ہو جاتی ہے؁ جیسا کہ انسان خود کو نور اور روشنی میں غرق دیکھتا ہے اور اس وقت وہ انسانیت کے گوہر شرافت کا احساس کرتا ہے؁ اور یہ اسکی سمجھ میں آتا ہے کہ وہ تمام چھوٹی چھوٹی چیزیں جو اس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کئے رکھتی اور اسے تکلیف دیتی تھیں کس قدر حقیر و پست تھیں۔

انسان کی روح عالم ہستی کا ایک جزو ہے۔ اگر واقعی اس کے وجود میں کوئی خواہش یا ضرورت پیدا ہو تو خالق کا یہ عظیم کارخانہ اس کو اکیلا نہیں چھوڑ دیتا اور جب تک انسان کا دل اس کی زبان کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو جائے حقیقی دعا نہیں ہے۔

انسانی وجود میں کوئی ایسی خواہش نہیں جو بے مقصد اس میں خلق کی گئی ہو بلکہ تمام تر خواہشات؁ ضروریات اور حاجت پوری کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ دعا انسان کی روحانی تکمیل و تسکین کے موثر عوامل میں سے ایک ہے جو معاشرہ کی معنوی تربیت میں معجزانہ کردار ادا کرتی ہے۔

کن لوگوں کی دُعا جلد قبول ہوتی ہے

- مظلوم کی یہاں تک کہ وہ ظالم سے بدلہ نہ لے لے۔
- مجاہد کی کہ ابھی وہ جہاد میں مصروف ہو۔
- حاجی کی جب تک کہ وہ گھر واپس نہ آجائے۔
- بیمار کی کہ ہنوز مبتلائے آلام ہو۔
- مسافر کی کہ ابھی اس کے بال غبار آلود ہوں۔
- روزہ دار کی جب کہ وہ روزہ افطار کرے۔
- عادل حاکم کی بالخصوص جب کہ وہ عدل کرے۔
- غفو کرنے والے کی جبکہ وہ دوسروں کی لغزش معاف کرے۔

- باپ کی جب کہ وہ خوش ہو کر بچوں کے حق میں کرے۔
- غائب کی غائب کے لئے، کیونکہ اس میں خلوص ہو گا۔
- تملک عشرۃ کاملہ

رب اشعث اغبر مد فوعق بالابواب مو حلف بالله لا یرد

بہت سے پریشان حال، پر آگندہ بال لوگ ہیں کہ جنہیں دوازوں سے دھتکار دیا جاتا ہے۔ اگر وہ اللہ کا نام لے کر کوئی بات کہہ دیں تو اللہ اسے پوری کرتا ہے۔ (حدیث نبوی)

کون سے امور مانع قبول ہیں

- امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے غفلت
- غفلت اور بے توجہی (ترمذی)
- عجلت قبول کی خواہش (مسلم)
- حرام کھانا پینا اور پہننا (بخاری)
- قبول پر یقین کا نہ ہونا (بخاری)
- ظلم اور زیادتی
- جلاوگری

مقبول اوقات دعا

- اذان کا وقت (ابو داؤد - واری)
- بروز جمع منبر پر امام کے بیٹھنے سے نماز کے آخر تک (مسلم)
- بروز جمعہ عصر کے بعد آفتاب کے غروب ہونے تک (ترمذی)
- جہاد کے وقت جب کہ گھمسان کا رن پڑ رہا ہو (ابوداؤد - واری)
- رات کے پچھلے پہر (ترمذی)
- فرض نمازوں کے بعد (ترمذی)
- سجدے میں (مشکوٰۃ)
- قدر کی رات کہ جو رمضان کے عشرہ آخر میں ہے
- یوم عرفہ
- بارش شروع ہوتے وقت

کن مقامات پر دعا جلد قبول ہوتی ہے

تمام مقدس مقامات۔ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مکہ کے نام ایک خط لکھا ہے، اس خط میں وہ (مکہ معظمہ میں) دعا کے قبول ہونے کے یہ ۱۵ مقامات بیان کرتے ہیں:

۱۔ طواف (کاہ "مطاف") میں۔

۲۔ ملترزم کے پاس (خانہ کعبہ کا وہ حصہ جس سے طواف کرنے والے چپٹے ہیں، یہ حجر اسود اور خانہ کعبہ کے دروازہ کے درمیان چار ہاتھ کے بقدر جگہ ہے)۔

۳۔ میزاب (خانہ کعبہ کی چھت کے پرناہ) کے نیچے۔

۴۔ بیت اللہ کے اندر۔

۵۔ چاہ زمزم کے پاس۔

۶۔ صفا اور مروۃ (پہاڑیوں) پر۔

۸۔ مسعی (صفا اور مروہ کے درمیان دوڑنے کی جگہ) میں۔

۹۔ مقام ابراہیم کے پیچھے۔

۱۰۔ (میدان) عرفات میں (جہاں ۹ ذی الحجہ کو زوال کے بعد سے غروب تک ٹھہرتے ہیں، اور یہی حج کا اصلی رکن ہے)۔

۱۱۔ مزدلفہ میں (جہاں حجاج عرفات سے واپس آ کر مغرب و عشا کی نماز پڑھتے ہیں اور رات گزارتے ہیں)۔

۱۲۔ منیٰ میں (جہاں دسویں تاریخ کو حاجی جمروں پر کنکریاں مارتے، قربانی کرتے ہیں)۔

۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ تینوں جمروں کے پاس (یہ تین ٹیلے ہیں جن پر حاجی کنکریاں مارتے ہیں)۔

امام جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام (کے روضۂ اقدس) کے پاس دعا قبول نہ ہو گی تو پھر کس جگہ قبول ہو گی۔

باقی ملترزم کے پاس دعا کی قبولیت کی ایک حدیث مسلسل بھی ہمیں مکہ کے راویوں سے پہنچی ہے۔

اسم اعظم اور دعا کی قبولیت میں اس کا اثر

(۱) حدیث میں آیا ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم^(۱) جس کے ساتھ جو بھی دعا کی جائے اللہ تعالیٰ اس کو قبول کرتے ہیں اور اس

کے ساتھ جو بھی اللہ سے سوال کیا جائے اللہ تعالیٰ اس کو پورا کر دیتے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ہے:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ○ (انبیاء: ۸۷)

ترجمہ: (اے اللہ) تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو پاک ہے، بے شک میں ہی ظلم کرنے والوں میں سے

ہوں۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے:

اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم جس کے ساتھ اللہ سے جو بھی مانگا جائے (ضرور) دیتا ہے اور جو بھی دعا کی

جائے اللہ (ضرور) قبول کرتا ہے یہ ہے:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِاَنِّیْ اَشْهَدُ اَنَّكَ اَنْتَ اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَّ لَمْ

یُولَدْ وَّ لَمْ یَكُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ ○

الہی میں تجھ سے سوال کرتا ہوں اس لیے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو ہی اللہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ تو اکیلا ہے، بے نیاز ہے، جس سے نہ کوئی پیدا ہوا اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ ہی کوئی اس کے برابر کا (ہمسر) ہے۔ بعض روایتوں میں اسی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

الہی، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں اس لیے کہ تو ہی اللہ ہے، اکیلا ہے، بے نیاز ہے، جس سے نہ کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔
(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

اللہ تعالیٰ کا وہ بہت بڑا اور سب سے بڑا نام جس سے جب بھی دعا کی جائے، اللہ تعالیٰ ضرور قبول فرماتے ہیں اور جو بھی مانگا جائے وہ ضرور دے دیتے ہیں، یہ ہے:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّ لَكَ الْحَمْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ الْحَنَانُ الْمَنَّانُ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

الہی، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، اس لیے کہ تیری ہی سب تعریف ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو

۱۔ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں جس طرح اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ القدر اور جمعہ کی سماعتِ اجابت کو متعین نہیں فرمایا اسی طرح اسمِ اعظم کو بھی متعین نہیں فرمایا تا کہ دعا کرنے والا اپنی حاجتوں اور ضرورتوں کی بنا پر اسمِ اعظم کی جستجو میں اللہ تعالیٰ کے زیادہ سے زیادہ ناموں سے دعا مانگے اور اس طرح اللہ کی زیادہ سے زیادہ تعریف اور حمد و ثنا کرنے کی سعادت حاصل کرے، کہ یہی سب سے بڑی عبادت ہے اور امید ہے کہ اسی وسیلہ سے اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول فرمائیں گے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی رحمت و شفقت ہے کہ وہ ان حکمتوں اور تدبیروں سے اپنے بندوں سے زیادہ سے زیادہ عبادت کرا کے انہیں دنیا اور آخرت میں زیادہ سے زیادہ اجر و ثواب کا مستحق بنا دیتا ہے۔

اکیلا ہے تیرا کوئی شریک نہیں ہے (تو) بہت بڑا مہربان ہے، بہت زیادہ احسان کرنے والا ہے، آسمانوں اور زمین کا توہی (بے مثال) ایجاد کرنے والا ہے، اے (عظمت و) جلال اور (انعام و) احسان کے مالک۔

اور بعض روایتوں میں بجائے **يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** کے **يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ** (اے (ہمیشہ) زندہ رہنے والے، اور (سب کو قائم رکھنے والے) بھی اس کے آخر میں آیا ہے۔

(۴) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اسمِ اعظم ان دو آیتوں میں ہے۔

(۱) **وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** (بقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ: اور تمہارا معبود تو وہی یگانہ معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ بڑا ہی رحم کرنے والا اور بہت ہی مہربان ہے۔

(۲) اَلَمْ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿۱﴾ (آل عمران: ۱ - ۲)

ترجمہ: الف، لام، میم۔ اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی (ہمیشہ) زندہ رہنے والا اور (سب کو) قائم رکھنے والا ہے۔

(۵) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کا اسم اعظم تین سورتوں میں ہے:

(۱) سورۃ بقرۃ (۲) سورۃ آل عمران (۳) سورۃ طہ

قاسم بن عبدالرحمن نے کہا ہے: میں نے (اس حدیث کے تحت) اس کو تلاش کیا تو الْحَيُّ الْقَيُّومُ کو اسم اعظم پایا۔

(۷) امام جزری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”میرے نزدیک اَلَمْ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ اسم اعظم ہے تاکہ (سب) حدیثیں موافق و مطابق

ہو جائیں، اور اس لئے بھی کہ واحدی کی کتاب الدعاء کی حدیث جو یونس بن عبدالاعلیٰ سے مروی ہے، وہ بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بقیہ احادیث اسم اعظم

(۱) حدیث شریف میں آیا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا:

يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ

اے عظمت و جلال اور احسان و اکرام کے مالک

تو آپؐ نے فرمایا: تیری دعا قبول کی جائے گی اب تو (جو چاہے) مانگ۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک فرشتہ مقرر یہ جو شخص تین مرتبہ کہے:

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اے سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے

وہ فرشتہ اس شخص سے کہتا ہے، بے شک سب سے بڑا رحم کرنے والا تیری طرف متوجہ ہے اب تو جو

چاہے سوال کر۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

(ایک مرتبہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے پاس سے گزرے جو

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

کہہ رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا: ”تو (جو چاہے) مانگ اللہ تعالیٰ کی نگاہ کرم تیری طرف ہے۔“

(۴) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

”شخص اللہ تعالیٰ سے تین مرتبہ جنت مانگتا ہے تو جنت کہتی ہے: ”اے اللہ اس شخص کو جنت میں داخل

فرمادے اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے تین مرتبہ جہنم سے پناہ مانگتا ہے تو جہنم کبھی ہے۔ "اے اللہ تو اس شخص کو جہنم کی آگ سے پناہ دے دے۔"

(۵) ایک اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ:

جو شخص ان پانچ کلموں کے ساتھ دعا کرے گا وہ جو سوال بھی اللہ سے کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو ضرور پورا کریں گے۔ (وہ پانچ کلمے یہ ہیں)۔

(۱) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ اکیلا ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔

(۲) لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ

اسی کا تمام ملک ہے اور اسی کے لئے سب تعریف ہے۔

(۳) وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

اور وہی ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۴) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

اللہ کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے۔

(۵) وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

اور کوئی بھی طاقت اور کوئی بھی قوت اس (کی مدد) کے بغیر (میسر) نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ

حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ جن کے ساتھ دعا مانگنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے ننانوے (۱) ہیں جو شخص ان کا احاطہ کر لے گا (یعنی یاد کر لے گا اور پڑھتا رہے گا) وہ جنت میں داخل ہو گا۔ (اسی حدیث کے دوسرے الفاظ میں یہ ہے) جو کوئی شخص ان کو حفظ کر لے گا (اور برابر پڑھتا رہے گا) وہ ضرور جنت میں داخل ہو گا۔ وہ نام یہ ہیں:

۱۔ اللہ جل شلہ کے اسماء حسنیٰ جن کا ذکر آیت کریمہ وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا (اور اللہ کے (سب ہی) نام اچھے ہیں پس ان ناموں سے اس کو پکارو) میں آیا ہے، ان ننانوے ناموں میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی قرآن و حدیث میں نام آئے ہیں مثلاً غافر ان ناموں میں مذکور نہیں ہے مگر قرآن کریم میں آیا ہے۔ اس لئے جو نام بھی قرآن و حدیث میں آئے ہیں، وہ سب اس آیت کریمہ کا مصدق ہیں اور ان سے دعا کرنی چاہئے۔ ہاں اپنی طرف سے اللہ کا کوئی ایسا نام جو قرآن و حدیث میں نہیں آیا ہو نام کے طور پر نہیں لے سکتے اگرچہ معنی کے اعتبار سے درست بھی ہو۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

معنی

نمبر شمار اسماء حسنی

۱۔	اللہ	خدا نام
۲۔	الرَّحْمَنُ	بڑا رحم کرنے والا
۳۔	الرَّحِيمُ	بڑا مہربان
۴۔	الْمَلِكُ	حقیقی بادشاہ
۵۔	الْقُدُّوسُ	برائیوں سے پاک ذات
۶۔	السَّلَامُ	بے عیب ذات
۷۔	الْمُؤْمِنُ	امن و ایمان دینے والا
۸۔	الْمُهَيِّمُ	تنگہبان
۹۔	الْعَزِيزُ	سب پر غالب
۱۰۔	الْجَبَّارُ	سب سے زبردست
۱۱۔	الْمُتَكَبِّرُ	بڑائی اور بزرگی والا
۱۲۔	الْخَالِقُ	پیدا کرنے والا
۱۳۔	الْبَارِئُ	جان ڈالنے والا
۱۴۔	الْمُصَوِّرُ	صورت دینے والا
۱۵۔	الْغَفَّارُ	درگزر اور پردہ پوشی کرنے والا
۱۶۔	الْقَهَّارُ	سب کو اپنے قابو میں رکھنے والا
۱۷۔	الْوَهَّابُ	سب کچھ عطا کرنے والا
۱۸۔	الرَّزَّاقُ	بہت بڑا روزی دینے والا
۱۹۔	الْفَتَّاحُ	بہت بڑا مشکل کشا
۲۰۔	الْعَلِيمُ	بہت وسیع علم والا
۲۱۔	الْقَابِضُ	روزی تنگ کرنے والا
۲۲۔	الْبَاسِطُ	روزی فراخ کرنے والا

ہم نے تو نمبر شمار کے حساب سے نام، ان کے معنی اور فوائد بیان کیے ہیں جب ان اسماء حسنی کی تلاوت کرنا چاہیں تو اس طرح شروع کریں **هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ** آخر تک مسلسل پڑھتے چلے جائیں۔ ہر اسم کے آخری اسم پر پیش پڑھیں اور دوسرے اسم سے ملا دیں۔ جس نام پر سانس لینے کے لئے رکیں اس کو نہ ملائیں، اور دوسرا نام ال سے شروع کریں۔ اگر کسی ایک نام کا وظیفہ پڑھیں تو شروع میں یا (حرف ندا) کا اضافہ کریں مثلاً **الرَّحْمٰنُ** کا وظیفہ پڑھنا ہو تو یا **رَحْمٰنُ** پڑھیں یا **لِرَحْمٰنُ** نہ پڑھیں، اسی طرح تمام اسماء کو سمجھ لیجئے۔

۲۳۔	الْخَافِضُ	پست کر دینے والا
۲۴۔	الرَّافِعُ	بلند کر دینے والا
۲۵۔	الْمُعِزُّ	عزت دینے والا
۲۶۔	الْمُذِلُّ	ذلت دینے والا
۲۷۔	السَّمِيعُ	سب کچھ سننے والا
۲۸۔	الْبَصِيرُ	سب کچھ دیکھنے والا
۲۹۔	الْحَكَمُ	حاکم مطلق
۳۰۔	الْعَدْلُ	سر تا پا انصاف
۳۱۔	الْلَطِيفُ	بڑا لطف و کرم کرنے والا
۳۲۔	الْخَبِيرُ	باخبر اور آگاہ
۳۳۔	الْحَلِيمُ	بڑا بردبار
۳۴۔	الْعَظِيمُ	بڑا بزرگ
۳۵۔	الْغَفُورُ	بہت بخشنے والا
۳۶۔	الشَّكُورُ	قدر دان
۳۷۔	الْعَلِيُّ	بہت بلند و برتر
۳۸۔	الْكَبِيرُ	بہت بڑا
۳۹۔	الْحَفِيفُ	سب کا محافظ
۴۰۔	الْمُقِيتُ	سب کو روزی اور توانائی دینے والا
۴۱۔	الْحَسِيبُ	سب کے لئے کفایت کرنے والا
۴۲۔	الْجَلِيلُ	بڑے اور بلند مرتبہ والا
۴۳۔	الْكَرِيمُ	بہت کرم کرنے والا
۴۴۔	الرَّقِيبُ	بڑا نگہبان
۴۵۔	الْمُجِيبُ	دعائیں سننے اور قبول کرنے والا
۴۶۔	الْوَاسِعُ	وسعت والا
۴۷۔	الْحَكِيمُ	بڑی حکمتوں والا
۴۸۔	الْوَدُودُ	بڑا محبت کرنے والا
۴۹۔	الْمَجِيدُ	بڑا بزرگ
۵۰۔	الْبَاعِثُ	مردوں کو زندہ کرنے والا

حاضر و ناظر	۵۱۔ الشَّهِيدُ
برحق و برقرار	۵۲۔ الْحَقُّ
بڑا کار ساز	۵۳۔ الْوَكِيلُ
بڑی طاقت و قوت والا	۵۴۔ الْقَوِيُّ
شدید قوت والا	۵۵۔ الْمَتِينُ
مددگار اور حمایتی	۵۶۔ الْوَلِيُّ
لائق تعریف	۵۷۔ الْحَمِيدُ
اپنے علم اور شمار میں رکھنے والا	۵۸۔ الْمُحْصِي
پہلی بار پیدا کرنے والا	۵۹۔ الْمُبْدِي
دوبارہ پیدا کرنے والا	۶۰۔ الْمُعِيدُ
زندگی دینے والا	۶۱۔ الْمُحْيِي
موت دینے والا	۶۲۔ الْمُمِيتُ
ہمیشہ ہمیشہ زندہ رہنے والا	۶۳۔ الْحَيُّ
سب کو قائم رکھنے اور سنبھالنے والا	۶۴۔ الْقَيُّومُ
ہر چیز کو پانے والا	۶۵۔ الْوَاحِدُ
بزرگی اور بڑائی والا	۶۶۔ الْمَاجِدُ
ایک - اکیلا	۶۷۔ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ
بے نیاز	۶۸۔ الصَّمَدُ
قدرت والا	۶۹۔ الْقَادِرُ
پوری مقدرت رکھنے والا	۷۰۔ الْمُقْتَدِرُ
پہلے اور آگے کرنے والا	۷۱۔ الْمُبْدِي
پیچھے اور بعد میں رکھنے والا	۷۲۔ الْمُؤَخِّرُ
سب سے پہلے	۷۳۔ الْأَوَّلُ
سب کے بعد	۷۴۔ الْآخِرُ
ظاہر و آشکارا	۷۵۔ الظَّاهِرُ
پوشیدہ و پنہاں	۷۶۔ الْبَاطِنُ
متولی اور متصرف	۷۷۔ الْوَالِي
سب سے بلند و برتر	۷۸۔ الْمُتَعَالَى
بڑا اچھا سلوک کرنے والا	۷۹۔ الْبَرُّ

بہت زیادہ توبہ قبول کرنے والا	۸۰۔ التَّوَّابُ
بدلہ لینے والا	۸۱۔ الْمُنتَقِمُ
بہت زیادہ معاف کرنے والا	۸۲۔ الْعَفُوُّ
بہت بڑا مشفق	۸۳۔ الرَّؤُوفُ
ملکوں کا مالک	۸۴۔ مَالِكُ الْمَلِكِ
عظمت و جلال اور انعام و اکرام والا	۸۵۔ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ
عدل و انصاف قائم کرنے والا	۸۶۔ الْمُقْسِطُ
سب کو جمع کرنے والا	۸۷۔ الْجَامِعُ
بڑا بے نیاز و بے پروا	۸۸۔ الْغَنِيُّ
بے نیاز و غنی بنا دینے والا	۸۹۔ الْمُغْنِي
روک دینے والا	۹۰۔ الْمَانِعُ
ضرور پہونچانے والا	۹۱۔ الضَّارُّ
نفع پہونچانے والا	۹۲۔ النَّافِعُ
سر تا پا نور اور نور بخشنے والا	۹۳۔ النُّورُ
سیدھا راستہ دکھانے اور اس پر چلانے والا	۹۴۔ الْهَادِي
بے مثال چیزوں کو ایجاد کرنے والا	۹۵۔ الْبَدِيعُ
ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے والا	۹۶۔ الْبَاقِي
سب کے بعد موجود رہنے والا	۹۷۔ الْوَارِثُ
راستی اور نکوئی پسند کرنے والا	۹۸۔ الرَّشِيدُ
بڑے صبر و تحمل والا	۹۹۔ الصَّبُورُ



کتابیات

- ۱۔ اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۲۔ حصن حصین، مطبوعہ تاج سکمینی، لاہور۔
- ۳۔ دعائے پیغمبران، مطبوعہ خانہ فرہنگ ایران، لاہور۔
- ۴۔ فلسفہ دعا۔

تہلیلات قرآنی

(اسم اعظم کی حامل آیات)

(ادارہ)

وَالْهَکْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ ع

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۶۳، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے، اس رحمان اور رحیم کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور (ایسا معبود) جو تم سب کا معبود بننے کا مستحق ہے وہ تو ایک ہی معبود (حقیقی) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں (وہی) رحمان ہے اور رحیم ہے۔

مشرکین عرب نے جو آیت والہکم الہ واحد اپنے عقیدے کے خلاف سنی تو تعجب سے کہنے لگے کہ کہیں سارے جہان کا ایک معبود بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ دعویٰ صحیح ہے تو کوئی دلیل پیش کرنا چاہیے۔ حق تعالیٰ دلیل توجیہ بیان فرماتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور (لوگو) تمہارا معبود خدائے واحد ہے۔ اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔
یعنی معبود حقیقی تم سب کا ایک ہی ہے۔ اس میں تعدد کا احتمال ہی نہیں۔ سوا ب جس نے اس کی نافرمانی کی بالکل مردود اور غارت ہوا۔ دوسرا معبود ہوتا تو ممکن تھا کہ اس سے نفع کی توقع باندھی جاتی یا آقا کی اور پادشاہی

یا استادی اور پیری نہیں کہ ایک جگہ موافقت نہ آئی تو دوسری جگہ چلے گئے یہ تو معبودی اور خدائی ہے نہ اس کے سوا کسی کو معبود بنا سکتے ہو اور نہ کسی سے اس کے علاوہ خیر کی توقع کر سکتے ہو۔ جب آیت الہکم اللہ واحد نازل ہوئی تو کفار مکہ نے تعجب کیا کہ تمام عالم کا معبود اور سب کا کام بنانے والا ایک کیسے ہو سکتا ہے اور اس کی دلیل کیا ہے اس پر آیت ان فی خلق السموت والارض الخ نازل ہوئی اور اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کی نشانیاں بیان فرمائیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور تمہارا معبود ایک معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں مگر وہی بڑی رحمت والا مہربان۔ کفار نے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپ اپنے رب کی شان و صفت بیان فرمائیے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور انہیں بتا دیا گیا کہ معبود صرف ایک ہے نہ وہ مجزی ہوتا ہے اور نہ منقسم، نہ اس کے لئے مثل نہ نظیر، الوہیت اور ربوبیت میں کوئی اس کا شریک نہیں، وہ یکتا ہے اپنے افعال میں۔ مصنوعات کو تنہا اسی نے بنایا وہ اپنی ذات میں اکیلا ہے کوئی اس کا قسیم نہیں۔ اپنے صفات میں یگنہ ہے۔ کوئی اس کا شبیہ نہیں۔ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے۔ ایک یہی و الہکم دوسری الم اللہ لا الہ الا هو۔ (مولانا احمد رضا خان جالندھری)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۚ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ ۚ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ۝

سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۲۵۵، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷

ترجمہ: اللہ وہ زندہ و جاوید ہستی جو تمام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہ نہ سوتا ہے اور نہ اس کو اونگھ آتی، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اسی کا ہے۔ کون ہے جو اس کی جناب میں اس کی اجازت کے بغیر سفارش کر سکے۔ جو کچھ بندوں کے سامنے ہے اسے بھی جانتا ہے اور جو کچھ ان سے اوچھل ہے اس سے بھی واقف ہے اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفت اور اک میں نہیں آ سکتی لہٰذا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے۔ اس کی حکومت آسمانوں اور زمین پر چھائی ہوئی ہے اور ان کی نگہبانی اس کے لئے کوئی تھکا دینے والا کام نہیں ہے۔ بس وہی بزرگ و برتر ذات ہے۔

اللہ لا الہ الا هو الحي القيوم: نادان لوگوں نے اپنی جگہ چاہے کتنے ہی معبود بنا رکھے مگر اصل واقعہ یہ ہے کہ خدائی پوری کی پوری بلا شرکت غیرے اس غیر فانی ذات کی ہے جو کسی کی بخشی ہوئی زندگی سے نہیں، بلکہ آپ

اپنی ہی حیات سے زندہ ہے اور جس کے بل بوتے پر ہی پوری کائنات کا یہ سارا نظام قائم ہے۔ اپنی سلطنت میں خداوندی کے جملہ اختیارات کا مالک وہ خود ہی ہے۔ کوئی دوسرا نہ اس کی صفات میں اس کا شریک ہے نہ اس کے اختیارات میں اور نہ اس کے حقوق میں۔ لہذا اسکو چھوڑ کر یا اس کے ساتھ شریک ٹھہرا کر زمین یا آسمان میں جہاں بھی کسی اور کو معبود (الہ) بنایا جا رہا ہے، ایک جھوٹ گھڑا جا رہا ہے اور حقیقت کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے۔

لا تاخذہ سنۃ ولا نوم: یہ ان لوگوں کے خیالات کی تردید ہے جو خداوند عالم کی ہستی کو اپنی ناقص ہستیاں پر قیاس کرتے ہیں اور اس کی طرف وہ کمزوریاں منسوب کرتے ہیں جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہیں، مثلاً بائبل کا یہ بیان کہ خدا نے چھ دن میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔

لہ ما فی السموت و ما فی الارض: یعنی وہ زمین و آسمان کا اور ہر اس چیز کا مالک ہے جو زمین و آسمان میں ہے۔ اس کی ملکیت میں اس کی تدبیر میں اور اس کی پادشاہی و حکمرانی میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں۔ اس کے بعد کائنات میں جس دوسری ہستی کا بھی تم تصور کر سکتے ہو وہ بہر حال اس کائنات کی ایک فرد ہی ہو گی۔ اور جو اس کائنات کا فرد ہے، وہ اللہ کا مملوک اور غلام ہے، نہ کہ اس کا شریک و ہمسر۔

من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه: یہ ان مشرکین کے خیالات کا ابطال ہے جو بزرگ انسانوں یا فرشتوں یا دوسری ہستیاں کے متعلق یہ گمان رکھتے ہیں کہ خدا کے ہاں ان کا بڑا زور چلتا ہے جس بات پر اڑ بیٹھیں وہ منوا کر چھوڑتے ہیں اور جو کام چاہیں خدا سے لے سکتے ہیں انہیں بتایا جا رہا ہے کہ زور چلانا تو درکنار کوئی بڑے سے بڑا پیغمبر اور کوئی مقرب ترین فرشتہ بھی اس پادشاہ ارض و سماء کے دربار میں بلا اجازت زبان تک کھولنے کی جرات نہیں کر سکتا۔

یعلم ما بین ایدیہم و ما خلفہم و لا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء: اس حقیقت کے اظہار سے شرک کی بنیادوں پر ایک اور ضرب لگتی ہے۔ اوپر کے فقروں میں اللہ تعالیٰ کی غیر محدود حاکمیت اور اس کے مطلق اختیارات کا تصور پیش کر کے یہ بتایا گیا کہ اسکی حکومت میں نہ تو کوئی بالاستقلال شریک ہے اور نہ کسی کا اس کے ہاں ایسا زور چلتا ہے کہ وہ اپنی سفارشوں سے اس کے فیصلوں پر اثر انداز ہو سکے۔ اب ایک دوسری حیثیت سے بتایا جا رہا ہے کہ کوئی دوسرا اس کے کام میں دخل دے کیسے سکتا ہے جبکہ کسی دوسرے کے پاس وہ علم ہی نہیں ہے جس سے وہ نظام کائنات اور اس کی مصلحتوں کو سمجھ سکتا ہو۔ انسان ہوں یا جن یا فرشتے یا دوسری مخلوقات، سب کا علم ناقص اور محدود ہے۔ کائنات کی تمام حقیقتوں پر کسی کی نظر بھی محیط نہیں ہے۔ پھر اگر کسی چھوٹے سے چھوٹے جز میں بھی کسی بندے کی آزادانہ مداخلت یا اٹل سفارش چل سکے تو سارا نظام عالم درہم برہم ہو جائے۔ نظام عالم تو رہا درکنار، بندے تو خود اپنی ذاتی مصلحتوں کو بھی سمجھنے کے اہل نہیں ہیں۔ ان کی مصلحتوں کو بھی خداوند عالم ہی پوری طرح جانتا ہے اور ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ اس خدا کی ہدایت و راہنمائی پر اعتماد کریں جو علم کا اصل سرچشمہ ہے۔

و سع کرسیہ السموت والارض: اصل میں لفظ ”کرسی“ استعمال ہوا ہے جسے بالعموم حکومت و اقتدار کے لئے استعارے کے طور پر بولا جاتا ہے۔ اردو زبان میں بھی اکثر کرسی کا لفظ استعمال کر کے حاکمانہ

اختیارات مراد لیتے ہیں۔

یہ آیت ”آیت الکرسی“ کے نام سے مشہور ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کی ایسی مکمل معرفت بخشی گئی ہے جس کی نظیر کہیں نہیں ملتی۔ اس بنا پر حدیث میں اس کو قرآن کی سب سے افضل آیت قرار دیا گیا ہے۔

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں خداوند عالم کی ذات و صفات کا ذکر کس مناسبت سے آیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ایک مرتبہ پھر اس تقریر پر نگاہ ڈال لیجئے جو رکوع ۳۲ سے چل رہی ہے۔ پہلے مسلمان کو دین حق کے قیام کی راہ میں جان و مال سے جہاد کرنے کے لئے اکسایا گیا ہے اور ان کمزوریوں سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے جن میں بنی اسرائیل مبتلا ہو گئے تھے پھر یہ حقیقت سمجھائی گئی ہے کہ فتح و کامیابی کا مدار تعداد اور ساز و سامان کی کثرت پر نہیں، بلکہ ایمان، صبر و ضبط اور پختگی عزم پر ہے۔ پھر جنگ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو حکمت وابستہ ہے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ دنیا کا انتظام برقرار رکھنے کے لئے وہ ہمیشہ انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعے سے دفع کرتا رہتا ہے ورنہ اگر ایک ہی گروہ کو دائمی اقتدار کا پٹہ مل جاتا تو دوسروں کے لیے جینا دشوار ہو جاتا۔ پھر اس شبہ کو دفع کیا گیا ہے جو ناواقف لوگوں کے دلوں میں اکثر کھٹکتا ہے کہ اگر اللہ نے اپنے پیغمبر اختلافات کو مٹانے اور نزاعات کا سدباب کرنے ہی کے لئے بھیجے تھے اور ان کی آمد کے باوجود نہ اختلافات مٹے نہ نزاعات ختم ہوئے تو کیا اللہ ایسا ہی بے بس تھا کہ اس نے ان خرابیوں کو دور کرنا چاہا اور نہ کر سکا۔ اس کے جواب میں بتا دیا گیا کہ اختلافات کو بحیر روک دینا اور نوع انسانی کو ایک خاص راستے پر بزور چلانا اللہ کی مشیت ہی میں نہ تھا، ورنہ انسان کی کیا مجال تھی کہ اس کی مشیت کے خلاف چلتا۔ پھر ایک فقرے میں اس اصل مضمون کی طرف اشارہ کر دیا گیا جس سے تقریر کی ابتدا ہوئی تھی اسکے بعد اب یہ ارشاد ہو رہا ہے کہ انسانوں کے عقائد و نظریات اور مسالک و مذاہب خواہ کتنے ہی مختلف ہوں، بہر حال حقیقت نفس الامری جس پر زمین و آسمان کا نظام قائم ہے یہ ہے، جو اس آیت میں بیان کی گئی ہے۔ انسانوں کی غلط فہمیوں سے اس حقیقت میں ذرہ برابر کوئی فرق نہیں آتا۔ مگر اللہ کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس کے ماننے پر لوگوں کو زبردستی مجبور کیا جائے۔ جو اسے مان لے گا، وہ خود ہی فائدے میں رہے گا اور جو اس سے منہ موڑے گا وہ آپ نقصان اٹھائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اللہ تعالیٰ (ایسا ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں۔ زندہ ہے سنبھالنے والا (تمام عالم کا)۔ نہ اس کو اونگھ دبا سکتی ہے اور نہ نیند، اسی کے مملوک ہیں سب کچھ جو آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں۔ ایسا کون شخص ہے جو اس کے پاس (کسی کی) سفارش کر سکے بدوں اس کی اجازت کے۔ وہ جانتا ہے ان کے تمام حاضر اور غائب حالات کو اور وہ موجودات اس کے معلومات میں سے کسی چیز کو اپنے احاطہ علمی میں نہیں لا سکتے مگر جس قدر (علم دینا) وہی چاہے۔ اس کی کرسی نے سب آسمانوں اور زمین کو اپنے اندر لے رکھا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان دونوں کی حفاظت کچھ گراں نہیں گزرتی۔ اور وہ عالیشان، عظیم الشان ہے۔

یہ آیت ملقب بہ آیۃ الکرسی ہے۔

قیامت میں انبیاء و اولیا گنہگاروں کی سفارش کریں گے وہ اول حق تعالیٰ کی مرضی پالیں گے۔ جب شفاعت کریں گے۔

کرسی ایک جسم ہے عرش سے چھوٹا اور آسمانوں سے بڑا۔

اوپر آیت وانک لمن المرسلین میں رسالت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اور آیت الکرسی میں توحید حق سبحانہ و تعالیٰ مذکور ہوئی ہے اور یہی دو امر اصل الاصول ہیں اسلام کے۔ تو ان کے اثبات سے دین اسلام کی حقانیت بھی لازمی طور پر ثابت ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا (وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ زندہ ہمیشہ رہنے والا۔ اسے نہ اونگھ آتی ہے نہ نیند جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے سب اسی کا ہے۔ کون ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اس سے (کسی کی) سفارش کر سکے۔ جو کچھ لوگوں کے روبرو ہو رہا ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہو چکا ہے اسے سب معلوم ہے۔ اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز پر دسترس حاصل نہیں کر سکتے ہاں جس قدر وہ چاہتا ہے (اسی قدر معلوم کرا دیتا ہے)، اس کی بادشاہی (اور علم) آسمان اور زمین سب پر حاوی ہے اور اسے ان کی حفاظت کچھ بھی دشوار نہیں۔ وہ بڑا عالی رتبہ (اور) جلیل القدر ہے۔

فضائل آیت الکرسی: اس کو حدیث ابی بن کعب میں اعظم آیت کتاب اللہ فرمایا ہے کہ شیطان اس کے پڑھنے والے کے پاس نہیں پھٹکتا۔ حدیث ابو ہریرہ میں اس کو سید آیات قرآن کہا گیا ہے۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ شیطان اس سے بھاگتا ہے پڑھنے والے کے پاس نہیں آتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے سب کا تھامنے والا، نہیں پکڑ سکتی اس کو اونگھ اور نیند، اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کر سکے اس کے پاس مگر اجازت سے۔ جانتا ہے جو کچھ خلقت کے روبرو ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے مگر جتنا کہ وہی چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو۔ اور گراں نہیں اس کو تھامنا ان کا۔ اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا۔

پہلی آیت سے حق سبحانہ کی شان بھی مفہوم ہوتی ہے اب اس کے بعد اس آیت کو جس میں توحید ذات اور اس کا تقدس و جلال غایت عظمت و وضاحت کے ساتھ مذکور ہے، نازل فرمائی اور اسی کا لقب آیت الکرسی ہے۔ اس کو حدیث میں اعظم آیات کتاب اللہ فرمایا گیا ہے اور بہت فضیلت اور ثواب منقول ہے۔ اور اصل بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے کلام میں رلاملا کر تین قسم کے مضمون کو جگہ جگہ بیان فرمایا ہے۔ علم توحید

و صفات، علم احکام، علم قصص و حکایات سے بھی توحید و صفات کی تقریر و تائید مقصود ہوتی ہے یا علم احکام کی تاکید و ضرورت اور علم توحید و صفات اور علم احکام بھی باہم ایسے مربوط ہیں کہ ایک دوسرے کے لئے علت اور علامت ہیں۔ صفات حق تعالیٰ احکام شریعہ کے حق میں منشا اور اصل ہیں تو احکام شریعہ صفات کے لئے بمنزلہ ثمرات اور فروع ہیں تو اب ظاہر ہے کہ علم قصص اور علم توحید و صفات سے ضرور علم احکام کی تاکید اور اس کی ضرورت بلکہ حقیقت اور اصلیت ثابت ہو گی اور یہ طریقہ جو تین طریقوں سے مرکب ہے نہایت احسن اور اہل اور قابل قبول ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ ایک طریقہ کی پابندی موجب ملال ہوتی ہے اور ایک علم سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا ایسا ہو جاتا ہے جیسا ایک باغ کی سیر کر کے دوسرے باغ کی سیر کرنے لگے۔ دوسرے تینوں طریقوں سے مل کر حقیقت منشا ثمرہ نتیجہ سب ہی معلوم ہو جائے گا اور اس میں تعمیل احکام نہایت ہی شوق و مستعدی اور رغبت و بصیرت کے ساتھ ہو گی۔ اس لئے اس طریقہ مذکورہ بغایت و عمدہ اور مفید اور قرآن مجید میں کثیر الاستعمال ہے۔ اسی جگہ دیکھ لیجئے کہ اول احکام کو کس کثرت و تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے اس کے بعد بقدر مصلحت قصص کو بیان کر کے تمام احکامات مذکورہ کے فوائد و نتائج، گو یا ہم کو آنکھوں سے دکھلا دیے ان سب کے بعد آیت الکرسی جو کہ دربارہ توحید و صفات ممتاز آیت ہے اس کو بیان کر کے جملہ احکامات کی جز کو دلوں میں ایسا مستحکم فرما دیا کہ اکھاڑے نہ اکھڑے۔

اس آیت میں توحید ذات اور عظمت و صفات حق تعالیٰ کو بیان فرمایا کہ حق تعالیٰ موجود ہے ہمیشہ سے، اور کوئی اس کا شریک نہیں۔ تمام مخلوقات کا موجد وہی ہے اور تمام نقصان اور ہر طرح کے تبدل اور فتور سے منزہ ہے۔ سب چیزوں کا مالک ہے، سب چیزوں کا کامل علم اور سب چیزوں پر پوری قدرت اور اعلیٰ درجہ کی عظمت اس کو حاصل ہے۔ کسی کو نہ اتنا استحقاق اور نہ اتنی مجال کہ بغیر اس کے حکم کے کسی کی سفارش بھی اس سے کر سکے۔ کوئی امر بھی ایسا نہیں جس کو کرنے میں اس کو دشواری ہو۔ سب کی عقلوں اور سب چیزوں سے برتر ہے۔ اس کے مقابلے میں سب حقیر ہیں۔ ایسے دو اور مضمون ذہن نشین ہو گئے ہیں ایک تو حق تعالیٰ کی ربوبیت اور حکومت اور اپنی محکومیت اور عبدیت جس سے حق تعالیٰ کے تمام احکامات مذکورہ اور غیر مذکورہ کا بلا چوں چراں واجب التصدیق اور واجب التعمیل ہونا اور اس کے احکام میں کسی قسم کے شک و شبہ کا معتبر نہ ہونا معلوم ہو گیا۔ دوسرے عبادات و معاملات کثیرہ مذکورہ سابقہ کو اور ان کے ساتھ تنعیم و تعذیب کو دیکھ کر کسی کو خلجان ہو سکتا تھا کہ ہر فرد کے اس قدر معاملات و عبادات کثیرہ ہیں کہ جن کا مجموعہ اتنا ہے کہ ان کا ضبط اور حساب کتاب محال معلوم ہوتا ہے پھر اس کے مقابلے میں ثواب و عتاب، یہ بھی عقل سے باہر غیر ممکن معلوم ہوتا ہے۔ سو اس آیت میں حق سبحانہ نے چند صفات مقدسہ اپنی ایسی ذکر فرمائیں کہ وہ تمام خیالات بسہولت دور ہو گئے یعنی اس کا علم و قدرت ایسے کامل ہے کہ ایک چیز بھی ایسی نہیں کہ جو اس سے باہر ہو جس کا علم اور قدرت ایسا غیر متناہی اور ہمیشہ یکساں رہنے والا ہو اس کو تمام جزئیات عالم کے ضبط رکھنے اور ان کا عوض عطا فرمانے میں کیا دقت ہو سکتی ہے۔



ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ آپ زندہ اور اوروں کو قائم رکھنے والا۔ اسے نہ اونگھ آئے نہ نیند۔ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں۔ وہ کون ہے جو اس کے یہاں سفارش کرے بے اس کے حکم کے۔ جانتا ہے جو کچھ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے۔ وہ نہیں پاتے اس کے علم میں سے مگر وہ جتنا چاہے۔ اس کی کرسی میں سمائے ہوئے ہیں آسمان اور زمین۔ اور اسے بھاری نہیں ان کی نگہبانی اور وہی ہے بلند، بڑائی والا۔

اس میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت اور اس کی توحید کا بیان ہے اس آیت کو آیت الکرسی کہتے ہیں۔ احادیث میں اس کی بہت فضیلتیں وارد ہیں۔

حی القيوم: یعنی واجب الوجود اور عالم کا ایجاد کرنے اور تدبیر فرمانے والا۔
لا تاخذه سنة ولا نوم: کیونکہ یہ نقص ہے اور وہ نقص سے پاک۔

لہ ما فی السموات وما فی الارض: اس میں اس کی مالکیت اور نفاذ امر و تصرف کا بیان ہے۔ اور نہایت لطیف پیرایہ میں رد شرک ہے کہ جب سارا جہان اس کی ملک ہے تو شریک کون ہو سکتا ہے۔ مشرکین یا تو کواکب کو پوجتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں یا دریاؤں، پہاڑوں، پتھروں، درختوں، جانوروں، آگ وغیرہ کو جو زمین میں ہیں۔ جب آسمان زمین کی ہر چیز اللہ کی ملک ہے تو یہ کیسے پوجنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه: اس میں مشرکین کا رد ہے جن کا گمان تھا کہ ان کو بھی شفاعت نصیب ہو گی، انہیں بتا دیا گیا کہ کفار کے لئے شفاعت نہیں، اللہ کے حضور ماذونین کے سوا کوئی شفاعت نہیں کر سکتا اور اذن والے انبیاء و ملائکہ و مؤمنین ہیں۔

یعلم ما بین یدیہم و ما خلفہم: یعنی ماقبل اور مابعد یا امور دنیا و آخرت۔

ولا یحیطون بشی من علمہ الا بما شاء: اور جن کو وہ مطلع فرمائے وہ انبیاء اور رسل ہیں۔ جن کو غیب پر مطلع فرمانا ان کی نبوت کی دلیل ہے۔ دوسری آیت میں ارشاد فرمایا لا یظہر علی غیبہ احدا الا من ارتضیٰ من رسول (خازن)۔

وسع کرسیہ السموات والارض: اس میں اس کی عظمت شان کا اظہار ہے اور کرسی سے یا علم و قدرت مراد ہے یا عرش یا وہ جو عرش کے نیچے اور ساتوں آسمانوں کے اوپر ہے اور ممکن ہے یہ وہی ہو جو فلک البروج کے نام سے مشہور ہے۔

اس آیت میں الہیات کے اعلیٰ مسائل کا بیان ہے اور اس سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ الہیت میں واحد ہے، حیات کے ساتھ متصف ہے، واجب الوجود اپنے ماسوا کا موجد ہے، تحیز و حلول سے منزہ اور تغیر اور فتور سے مبرا ہے، نہ کسی کو اس سے مشابہت نہ عوارض مخلوق کو اس تک رسائی ملک و ملکوت کا سلسلہ اصول و فروع کا مبدع، قوی گرفت والا، جس کے حضور سوائے ماذون کے کوئی شفاعت کے لئے لب نہ ہلا سکے، تمام اشیاء کا جاننے والا جلی کا بھی اور خفی کا بھی، کلی کا بھی اور جزئی کا

بھی، واسع الملك والقدرة ادراک و وہم و فہم سے برتر و بالا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۝ ط

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۲، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: اللہ، وہ زندہ جاوید ہستی، جو نظام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، حقیقت میں اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی قابل معبود بنانے کے نہیں، وہ زندہ (جاوید) ہیں سب چیزوں کے سنبھالنے والے ہیں۔

حی و قیوم کے صفات لانے میں اشارہ ہے معبودانِ باطلہ کے معبود نہ ہونے کی دلیل عقلی پر۔ کیونکہ ان میں یہ صفتیں نہیں ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا (جو معبود برحق ہے) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، زندہ، ہمیشہ رہنے والا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔

نجران کے ساٹھ عیسائیوں کا ایک مؤقر و معزز وفد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس میں تین شخصیں عبدالمسیح عاقب بحیثیت امداد و سیادت کے، ایہم السید بلحاظ رائے و تدبیر کے اور ابو حارثہ بن علقمہ باعتبار سب سے بڑے مذہبی عالم اور لاٹ پادری ہونے عام شہرت اور امتیاز رکھتے تھے۔ یہ تیسرا شخص اصل میں عرب کے مشہور قبیلہ ”بنی بکر بن وائل“ سے تعلق رکھتا تھا۔ پھر پکا نصرانی بن گیا۔ سلاطین روم نے اس کی مذہبی صلابت اور مجد و شرف کو دیکھتے ہوئے بڑی تعظیم و تکریم کی۔ علاوہ بیش قرار مالی امداد کے اس کے لئے گرجے تعمیر کئے اور امور مذہبی کے اعلیٰ منصب پر مامور کیا۔ یہ وفد بارگاہ رسالت میں بڑی آن بان سے حاضر ہوا اور متنازع فیہ مسائل میں حضور سے گفتگو کی جس کی پوری تفصیل محمد بن الحنفیہ کی سیرۃ میں منقول ہے۔ سورہ ”آل عمران“ کا ابتدائی حصہ تقریباً اسی نوے آیات تک اسی واقعہ میں نازل ہوا۔ عیسائیوں کا پہلا اور بنیادی عقیدہ یہ

تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام بعینہ خدا یا خدا کے بیٹے یا تین خداؤں میں سے ایک ہیں۔ سورہ ہذا کی پہلی آیت میں توحید خالص کا دعویٰ کرتے ہوئے خدا تعالیٰ کی جو صفات ”الحی القيوم“ بیان کی گئیں وہ عیسائیوں کے اس دعوے کو صاف طور پر باطل ٹھہراتی ہیں۔ چنانچہ حضورؐ نے دوران مناظرہ ان سے فرمایا کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ حی (زندہ) ہے جس پر کبھی موت طاری نہیں ہو سکتی۔ اسی نے تمام مخلوقات کو وجود عطا کیا اور سامان بقا پیدا کر کے ان کو اپنی قدرت کاملہ سے تھام رکھا ہے۔ برخلاف اس کے عیسیٰ علیہ السلام پر یقیناً موت و فنا آ کر رہے گی۔ اور ظاہر ہے جو شخص خود اپنی ہستی کو برقرار نہ رکھ سکے دوسری مخلوقات کی ہستی کیا برقرار رکھ سکتا ہے۔ ”نہدای“ نے سن کر اقرار کیا (کہ بے شک صحیح ہے) شاید انہوں نے غنیمت سمجھا ہو گا کہ آپ اپنے اعتقاد کے موافق ”عیسیٰ باتی علیہ الفناء“ کا سوال کر رہے ہیں یعنی عیسیٰ پر فنا ضرور آئے گی، اگر جواب نفی میں دیا تو آپ ہمارے عقیدہ کے موافق کہ حضرت عیسیٰ کو عرصہ ہوا موت آ چکی ہے۔ ہم کو اور زیادہ صریح طور پر ملزم اور مطمئن کر سکیں گے۔ اس لئے لفظی مناقضہ میں پڑنا مصلحت نہ سمجھا۔ اور ممکن ہے یہ لوگ ان فرقوں میں سے ہوں جو عقیدہ اسلام کے موافق مسیح علیہ السلام کے قتل و صلب کا قطعاً انکار کرتے تھے اور رفع جسمانی کے قائل تھے جیسا کہ حافظ ابن تیمیہ نے ”الجواب الصحیح“ میں اور ”الفارق بین المخلوق و الخالق“ کے مصنف نے تصریح کی ہے کہ شام و مصر کے نصاریٰ عموماً اسی عقیدہ پر تھے مدت کے بعد پولوس نے عقیدہ صلب کی اشاعت کی۔ پھر یہ خیال یورپ سے مصر و شام وغیرہ پہنچا۔ بہر حال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان عیسیٰ اتی علیہ الفناء کے بجائے باتی علیہ الفناء فرمانا درآں حالیکہ پہلے الفاظ تردید الوہیت مسیح کے موقع پر زیادہ صاف اور مسکت ہوتے۔ ظاہر کرتا ہے کہ موقع الزام میں بھی مسیح علیہ السلام پر موت سے پہلے لفظ موت کا اطلاق آپ نے پسند نہیں کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا کسی کی پوجا نہیں، آپ زندہ اوروں کا قائم رکھنے والا۔
صفات الہیہ میں حی بمعنی دائم باقی کے ہیں۔ یعنی ایسا ہمیشگی رکھنے والا جس کی موت ممکن نہ ہو۔ قیوم وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور خلق اپنی دنیوی اور اخروی زندگی میں جو حاجتیں رکھتی ہے اس کی تدبیر فرمائے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۶، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: وہی تو ہے جو تمہاری ماؤں کے پیٹ میں تمہاری صورتیں، جیسی چاہتا ہے، بناتا ہے۔ اس زبردست حکمت

والے کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔

اس میں دو اہم حقیقتوں کی طرف اشارہ ہے: ایک یہ کہ تمہاری فطرت کو جیسا وہ جانتا ہے، نہ کوئی دوسرا جان سکتا ہے، نہ تم خود جان سکتے ہو۔ لہذا اس کی رہنمائی پر اعتماد کیے بغیر تمہارے لیے کوئی چارہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ جس نے تمہارے استقرارِ حمل سے لے کر بعد کے مراحل تک ہر موقع پر تمہاری چھوٹی سے چھوٹی ضرورتوں تک کو پورا کرنے کا اہتمام کیا، کس طرح ممکن تھا کہ وہ دنیا کی زندگی میں تمہاری ہدایت و رہنمائی کا انتظام نہ کرتا، حالانکہ تم سب سے بڑھ کر اگر کسی چیز کے محتاج ہو تو وہ یہی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ ایسی ذات (پاک) ہے کہ تمہاری صورت (شکل) بناتا ہے ارحام میں جس طرح چاہتا ہے، کوئی عبادت کے لائق نہیں بجز اس کے وہ غلبہ والے ہیں حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہی تو ہے جو (ماں کے) پیٹ میں جیسی چاہتا ہے تمہاری صورتیں بناتا ہے۔ اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہی تمہارا نقشہ بناتا ہے ماں کے پیٹ میں جس طرح چاہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، زبردست ہے، حکمت والا۔

یعنی اپنے علم و حکمت کے مطابق کمال قدرت سے جیسا اور جس طرح چاہا ماں کے پیٹ میں تمہارا نقشہ بنایا، مذکر، مونث، خوبصورت، بدصورت، جیسا پیدا کرنا تھا کر دیا۔ ایک پانی کے قطرہ کو کتنی پلٹیاں دے کر آدمی کی صورت عطا فرمائی۔ جس کی قدرت و صنعت کا یہ حال ہے کیا اس کے علم میں کمی ہو سکتی ہے۔ یا کوئی انسان جو خود بھی بطنِ مادر کی تاریکیوں میں رہ کر آیا ہو اور عام بچوں کی طرح کھاتا، پیتا، پیشاب پاخانہ کرتا ہو، اس خداوند قدوس کا بیٹا یا پوتا کہلایا جا سکتا ہے؟ کبریت کلمۃ تخرج من افواہم ان یقولون الا کذباً۔ عیسائیوں کا سوال تھا کہ جب مسیح کا ظاہری باپ کوئی نہیں تو بجز خدا کے کس کو باپ کہیں یصور کہ فی الارحام کیف یشاء میں اس کا جواب بھی ہو گیا۔ یعنی خدا کو قدرت ہے رحم میں جس طرح چاہے آدمی کا نقشہ تیار کر دے۔ خواہ ماں باپ دونوں کے ملنے سے یا صرف ماں کی قوت منفعلہ سے اسی لئے آگے فرمایا ہو العزیز الحکیم یعنی زبردست ہے جس کی قدرت کو کوئی محدود نہیں کر سکتا اور حکیم ہے جہاں جیسا مناسب جانتا ہے کرتا ہے۔ مسیح کو بدون باپ کے اور آدم بدون ماں باپ دونوں کے پیدا کر دیا۔ اس کی حکمتوں کا احاطہ کون کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہی ہے کہ تمہاری تصویر بناتا ہے ماں کے پیٹ میں جیسی چاہے، اس کے سوا کسی کی عبادت، نہیں، عزت والا، حکمت والا۔

هو الذی بصورکم فی الارحام کیف یشاء: مرد، عورت، گورا، کالا، خوبصورت، بد شکل وغیرہ بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے۔ سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارا مادہ پیدائش ماں کے پیٹ میں چالیس روز جمع ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن علقہ یعنی خون بستہ کی شکل میں ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن پارہ گوشت کی صورت رہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو اس کا رزق اس کی عمر اس کے عمل اس کا انجام کار یعنی اس کی سعادت و شقاوت لکھتا ہے پھر اس میں روح ڈالتا ہے۔

لا الہ الا هو العزیز الحکیم: اس میں بھی نصاریٰ کا رد ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات کو خدا کا بیٹا کہتے اور ان کی عبادت کرتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَا الْمَلٰٓئِكَةُ وَلَا اُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ○ ط

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: اللہ نے خود شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اور (یہی شہادت) فرشتوں اور سب اہل علم نے بھی دی ہے۔ وہ انصاف پہ قائم ہے۔ اس زبردست حکیم کے سوا فی الواقع کوئی خدا نہیں ہے۔

شہد اللہ انہ لا الہ الا هو: یعنی اللہ جو کائنات کی تمام حقیقتوں کا براہ راست علم رکھتا ہے، جو تمام موجودات کو بے حجاب دیکھ رہا ہے جس کی نگاہ سے زمین و آسمان کی کوئی چیز پوشیدہ نہیں، یہ اس کی شہادت ہے۔۔۔ اور اس سے بڑھ کر معتبر یعنی شہادت اور کس کی ہو گی۔۔۔ کہ پورے عالم وجود میں اس کی اپنی ذات کے سوا کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو خدائی کی صفات سے متصف ہو، خدائی کے اقتدار کی مالک ہو، اور خدائی کے حقوق کی مستحق ہو۔

والملائکۃ و اولوا العلم قائما بالقسط: اللہ کے بعد سب سے زیادہ معتبر شہادت فرشتوں کی ہے، کیونکہ وہ سلطنت کائنات کے انتظامی اہل کار ہیں اور وہ براہ راست اپنے ذاتی علم کی بنا پر شہادت دے رہے ہیں کہ اس سلطنت میں اللہ کے سوا کسی کا حکم نہیں چلتا اور اس کے سوا کوئی ہستی ایسی نہیں ہے جس کی طرف زمین و آسمان کے انتظامی معاملات میں وہ رجوع کرتے ہوں۔ اس کے بعد مخلوقات میں سے جن لوگوں کو

بھی حقائق کا تھوڑا یا بہت علم حاصل ہوا ہے ان سب کی ابتداء آفرینش سے آج تک یہ متفقہ شہادت رہی ہے کہ ایک ہی خدا اس پوری کائنات کا مالک و مدبر ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: گواہی دی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کی بجز اس ذات کے کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں اور فرشتوں نے بھی اور اہل علم نے بھی۔ اور معبود بھی وہ اس شان کے ہیں کہ اعتدال کے ساتھ انتظام رکھنے والے ہیں۔ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں۔ وہ زبردست ہیں حکمت والے ہیں۔ قائما بالقسط: کی صفت غالباً اس لئے بڑھا دی کہ وہ ایسے نہیں کہ صرف اپنی تعظیم و عبادت ہی کراتے ہوں، بلکہ وہ سب کے کام بھی بناتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتے اور علم والے لوگ جو انصاف پر قائم ہیں وہ بھی (گواہی دیتے ہیں کہ) اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی ہے کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے، کسی کے بندگی نہیں سوا اس کے، زبردست ہے، حکمت والا۔ والملئکۃ: ظاہر ہے فرشتوں کی گواہی خدا کی گواہی کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے۔ فرشتہ تو نام ہی اس مخلوق کا ہے جو صدق و حق کے راستے سے سرتابی نہ کر سکے۔ چنانچہ فرشتوں کی تسبیح و تہجد تمام تر توحید و تفرید باری پر مشتمل ہے۔

و اولوا العلم: علم والے ہر زمانے میں توحید کی شہادت دیتے رہے ہیں اور آج تو عام طور پر توحید کے خلاف ایک لفظ کہنا جہل محض کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔ مشرکین بھی دل میں مانتے ہیں کہ علمی اصول کبھی مشرکانہ عقائد کی تائید نہیں کر سکتے۔

قائما بالقسط لا الہ الا هو العزیز الحکیم: انصاف کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں، زبردست ہو کہ اس کے فیصلہ سے کوئی سرتابی نہ کر سکے۔ اور حکیم ہو کہ حکمت و دانائی سے پوری طرح جانچ تول کر ٹھیک ٹھیک فیصلہ کرے، کوئی حکم بے موقع نہ دے چونکہ حق تعالیٰ عزیز و حکیم ہے لہذا اس کے منصف علی الاطلاق ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ غالباً اس لفظ قائما بالقسط میں تمام عیسائیوں کے مسئلہ کفارہ کا بھی

ہو گیا۔ بھلا یہ کہاں کا انصاف ہو گا کہ ساری دنیا کے جرائم ایک شخص پر لا دیے جائیں اور وہ تنہا سزا پا کر سب مجرموں کو ہمیشہ کے لئے بری اور پاک کرے۔ خدائے عادل و حکیم کی بارگاہ ایسی گستاخیوں سے کہیں بالا و برتر ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتوں نے بھی، اور عالموں (یعنی انبیاء و اولیاء) نے انصاف سے قائم ہو کر، اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں، عزت والا حکمت والا۔

اجبار شام میں سے جو شخص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ جب انہوں نے مدینہ طیبہ دیکھا تو ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ نبی آخری الزمان کے یہی صفت ہے جو اس شہر میں پائی جاتی ہے۔ جب آستانہ اقدس پر حاضری دی تو انہوں نے حضورؐ کے شکل و شمائل تورات کے مطابق دیکھ کر حضورؐ کو پہچان لیا اور عرض کیا: آپ محمدؐ ہیں؟ حضورؐ نے فرمایا ہاں۔ پھر عرض کیا کیا آپ احمد ہیں (صلی اللہ علیہ وسلم)۔ فرمایا ہاں۔ عرض کیا ہم ایک سوال کرتے ہیں اگر آپ نے ٹھیک جواب دے دیا تو ہم آپ پر ایمان لے آئیں گے۔ فرمایا سوال کرو۔ انہوں نے عرض کیا کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑی شہادت کون سی ہے۔ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی اور اس کو سن کر وہ دونوں حرم مسلمان ہو گئے۔ حضرت سعید بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ کعبہ معظمہ میں تین سو ساٹھ بت تھے جب مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی تو کعبہ کے اندر وہ سب سجدہ میں گر گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ

حَدِيثًا ۝

﴿سورہ النساء (مدنی) آیت: ۸۷، قرآنی ترتیب: ۴، نزولی ترتیب: ۹۲﴾

ترجمہ: اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، وہ تم سب کو اس قیامت کے دن جمع کرے گا جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں، اور اللہ کی بات سے بڑھ کر سچی بات اور کس کی ہو سکتی ہے۔

یعنی کافر اور مشرک اور ملحد اور دہریے جو کچھ کر رہے ہیں اس سے خدا کی خدائی کا کچھ نہیں بگڑتا۔ اس کا خدائے واحد اور خدائے مطلق ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی کے بدلے بدل نہیں سکتی۔ پھر ایک دن وہ سب انسانوں کو جمع کر کے ہر ایک کو اس کے عمل کا نتیجہ دکھا دے گا۔ اس کی قدرت کے

احاطہ سے بچ کر کوئی بھاگ بھی نہیں سکتا۔ لہذا خدا ہرگز اس بات کا حاجت مند نہیں ہے کہ اس کی طرف سے کوئی اس کے باغیوں پر جلے دل کا بخار نکالتا پھرے اور کج خلقی و ترش کلامی کو زخم دل کا مرہم بنائے۔

یہ تو اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت سے ہے لیکن یہی آیت اس پورے سلسلہ کلام کا خاتمہ بھی ہے جو پچھلے دو تین رکوعوں سے چلا آ رہا ہے۔ اس حیثیت سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی زندگی میں جو شخص جس طریقے پر چاہے چلتا رہے اور جس راہ میں اپنی کوششیں اور محنتیں صرف کرنا چاہتا ہے کیے جائے، آخر کار سب کو ایک دن اس خدا کے سامنے حاضر ہونا ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، پھر ہر ایک اپنی سعی و عمل کے نتائج دیکھ لے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے قابل نہیں۔ وہ ضرور تم سب کو جمع کریں گے قیامت کے دن میں، اس میں کوئی شبہ نہیں۔ اور خدا تعالیٰ سے زیادہ کس کی بات سچی ہو گی۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا (وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ وہ قیامت کے دن تم سب کو ضرور جمع کرے گا۔ اور خدا سے بڑھ کر بات کا سچا کون ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں ہے شک تم کو جمع کرے گا قیامت کے دن، اس میں کچھ شبہ نہیں۔ اور اللہ سے سچی کس کی بات ہے۔
یعنی قیامت کا آنا اور ثواب و عقاب کے سب وعدوں کا پورا ہونا سب سچ ہے۔ اس میں تخلف نہیں ہو گا، ان باتوں کو سرسری خیال نہ کرو۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور وہ ضرور تمہیں اکٹھا کرے گا قیامت کے دن اس میں کچھ شک نہیں، اور اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی۔
یعنی اس سے زیادہ سچا کوئی نہیں اس لئے کہ اس کا کذب ناممکن و محال ہے۔ کیونکہ کذب عیب ہے اور ہر عیب اللہ پر محال ہے۔ وہ جملہ عیوب سے پاک ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝

﴿سورہ الانعام (کی) آیت: ۱۰۲، قرآنی ترتیب: ۶، نزولی ترتیب: ۵۵﴾

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، کوئی خدا اس کے سوا نہیں ہے، ہر چیز کا خالق، لہذا تم اس کی بندگی کرو اور وہ ہر چیز کا کفیل ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، تو تم لوگ اس کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

غرض خالق بھی وہی، علیم بھی وہی، وکیل بھی وہی، اور یہ سب امور مقتضی ہیں کہ معبود بھی وہی ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: یہی (اوصاف رکھنے والا) خدا تمہارا پروردگار ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ (وہی) ہر چیز کا پیدا کرنے والا (ہے)۔ تو اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا نگران ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: یہی اللہ تمہارا رب ہے، نہیں ہے کوئی معبود سوائے اس کے، پیدا کرنے والا ہر چیز کا، سو تم اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز پر کارساز ہے۔

اس کی عبادت اس لئے کرنی چاہیے کہ مذکورہ بالا صفات کی وجہ سے وہ ذاتی طور پر استحقاق معبود بننے کا رکھتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ تمام مخلوق کی کارسازی اسی کے ہاتھ میں ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اور اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، ہر چیز کا بنانے والا، تو اسے پوجو، وہ ہر چیز پر نگہبان ہے (خواہ وہ رزق ہو یا اجل یا حمل)۔

جس کے صفات مذکور ہوئے اور جس کے یہ صفات ہوں وہی مستحق عبادت ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَاعْبُدْهُ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يُحْدِثُ سِرَّهُ وَخَشَاةَ غَيْبِهِ ۚ

﴿سورہ الانعام (کی) آیت: ۱۰۶، قرآنی ترتیب: ۶، نزولی ترتیب: ۵۵﴾

ترجمہ: اے محمد! اس وحی کی پیروی کیے جاؤ جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ اس ایک رب کے سوا کوئی اور خدا نہیں۔ اور ان مشرکین کے پیچھے نہ پڑو۔

مطلب یہ ہے کہ تمہیں داعی اور مبلغ بنایا گیا ہے، کو تو ال نہیں بنایا گیا۔ تمہارا کام صرف یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے اس روشنی کو پیش کر دو اور اظہار حق ادا کرنے میں اپنی حد تک کوئی کسر اٹھانہ رکھو۔ اب اگر کوئی اس حق کو قبول نہیں کرتا تو نہ کرے۔ تم کو نہ اس کام پر مامور کیا گیا ہے کہ لوگوں کو حق پرست بنا کر ہی رہو، اور نہ تمہاری ذمہ داری و جواب دہی میں یہ بات شامل ہے کہ تمہارے حلقہ نبوت میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہ جائے۔ لہذا اس فکر میں خواہ مخواہ اپنے ذہن کو پریشان نہ کرو کہ اندھوں کو کس طرح بینا بنایا جائے اور جو آنکھیں کھول کر نہیں دیکھنا چاہتے انہیں کیسے دکھایا جائے۔ اگر فی الواقع حکمت الہی کا تقاضا یہی ہوتا کہ دنیا میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہنے دیا جائے تو اللہ کو یہ کام تم سے لینے کی کیا ضرورت تھی؟ کیا اس کا ایک ہی ٹکوینی اشارہ تمام انسانوں کو حق پرست نہ بنا سکتا تھا؟ مگر وہاں تو مقصود سرے سے یہ ہے ہی نہیں۔ مقصود تو یہ ہے کہ انسان کے لیے حق اور باطل کے انتخاب کی آزادی باقی رہے اور پھر حق کی روشنی اس کے سامنے پیش کر کے اس کی آزمائش کی جائے کہ وہ دونوں چیزوں میں سے کس کو انتخاب کرتا ہے۔ پس تمہارے لیے صحیح طرز عمل یہ ہے کہ جو روشنی تمہیں دکھا دی گئی ہے اس کے اجالے میں سیدھی راہ پر خود چلتے رہو اور دوسروں کو اس کی دعوت دیتے رہو۔ جو لوگ اس دعوت کو قبول کر لیں انہیں سینے سے لگاؤ اور ان کا ساتھ نہ چھوڑو خواہ وہ دنیا کی نگاہ میں کیسے ہی حقیر ہوں۔ اور جو اسے قبول نہ کریں ان کے پیچھے نہ پڑو۔ جس انجام بد کی طرف وہ خود جانا چاہتے ہیں اور جانے پر مصر ہیں اس کی طرف جانے کے لیے انہیں چھوڑ دو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ خود اس طریق پر چلتے رہیے جس کی وحی آپ کے رب کی طرف سے آپ کے پاس آئی ہے۔ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ اور مشرکین کی طرف خیال نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو حکم تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس آتا ہے اسی کی پیروی کرو۔ اس (پروردگار) کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور مشرکوں سے کنارہ کر لو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو چل اس پر جو حکم تجھ کو آوے تیرے رب کا، کوئی معبود نہیں سوائے اس کے، اور منہ پھیر لے مشرکوں سے۔

آپ خدائے واحد پر بھروسہ کر کے اس کے حکم پر چلتے رہیں اور مشرکین کے جہل و عناد کی طرف خیال نہ فرمائیں کہ ایسے روشن دلائل و بیانات سننے کے بعد بھی راہ راست پر نہ آئے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اسی پر چلو جو تمہارے رب کی طرف سے وحی ہوتی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور مشرکوں سے منہ پھیر لو۔

کفار کی یہودیگیوں کی طرف التفات نہ کرو۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تسکین خاطر ہے کہ آپ کفار کی یادہ گوئیوں سے رنجیدہ نہ ہوں۔ یہ ان کی بد نصیبی ہے کہ ایسے واضح برہانوں سے فائدہ نہ اٹھائیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ○

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۱۵۸، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۳۹﴾

ترجمہ: اے محمد! کہو کہ ”اے انسانو، میں تم سب کی طرف اس خدا کا پیغمبر ہوں جو زمین اور آسمانوں کی بادشاہی کا مالک ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہی زندگی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی امی پر جو اللہ اور اس کے ارشادات کو مانتا ہے۔ اور پیروی اختیار کرو اس کی، امید ہے کہ تم راہ راست پا لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ اے (دنیا جہان کے) لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا بھیجا ہوا (پیغمبر) ہوں جس کی بادشاہی ہے تمام آسمانوں اور زمین میں۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہی

زندگی دیتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو (ایسے) اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے (ایسے) نبی امی پر (بھی) جو کہ (خود) اللہ پر اور ان کے احکام پر ایمان رکھتے ہیں اور ان (بی) کا اتباع کرو تا کہ تم راہ راست پر آ جاؤ۔

یومن باللہ وکلمتہ: یعنی باوجود اس رتبہ عظیمہ کے ان کو اللہ پر اور سب رسل و کتب پر ایمان سے عار نہیں۔ تو تم کو اللہ و رسول پر ایمان لانے سے کیوں انکار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (اے محمد) کہہ دو کہ لوگو میں تم سب کی طرف خدا کا بھیجا ہوا ہوں۔ (یعنی اس کا رسول ہوں)۔ (وہ) جو آسمانوں اور زمین کا بادشاہ ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہی زندگانی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو خدا پر اور اس کے رسول پر جو خدا پر اور اس کے تمام کلام پر ایمان رکھتے ہیں، ایمان لاؤ اور ان کی پیروی کرو تا کہ ہدایت پاؤ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ اے لوگو میں رسول ہوں اللہ کا تم سب کی طرف، جس کی حکومت ہے آسمانوں اور زمین میں۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، وہی چلاتا ہے اور مارتا ہے۔ سو ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئی نئی امی پر، جو کہ یقین رکھتا ہے اللہ پر اور اس کے سب کلاموں پر، اور اس کی پیروی کرو تا کہ تم راہ پاؤ۔

یعنی آپ کی بعثت تمام دنیا کے لوگوں کو عام ہے۔ عرب کے امیین یا یہود و نصاریٰ تک محدود نہیں۔ جس طرح خداوند تعالیٰ شہنشاہ مطلق ہے، آپ اس کے رسول مطلق ہیں۔ اب ہدایت و کامیابی کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں کہ اس جامع ترین عالمگیر صداقت کی پیروی کی جائے جو آپ لے کر آئے ہیں۔ یہ ہی پیغمبر ہیں، جن پر ایمان لانا تمام انبیاء و مرسلین اور تمام کتب سماویہ پر ایمان لانے کا مرادف ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تم فرماؤ اے لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا رسول ہوں کہ آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کو ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، چلائے اور مارے، تو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول بے پڑھے، غیب بتانے والے پر کہ اللہ اور اس کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں تو ان کی غلامی کرو کہ تم راہ پاؤ۔

انی رسول اللہ الیکم جمیعاً: یہ آیت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عموم رسالت کی دلیل ہے کہ

آپ تمام خلق کے رسول ہیں اور کل جہاں آپ کی امت۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے، حضور فرماتے ہیں پانچ چیزیں مجھے ایسی عطا ہوئی جو مجھ سے پہلے کسی کو نہ ملیں (۱) ہر نبی خاص قوم کی طرف مبعوث ہوتا تھا اور میں سرخ و سیاہ کی طرف مبعوث فرمایا گیا۔ (۲) میرے لئے غنیمتیں حلال کی گئیں اور مجھ سے پہلے کسی کے لئے نہیں ہوئی تھیں۔ (۳) میرے لئے زمین پاک اور پاک کرنے والی (قابل تیمم) اور مسجد کی گئی جس کسی کو کہیں نماز کا وقت آئے وہیں پڑھ لے۔ (۴) دشمن پر ایک ماہ کی مسافت تک میرا رعب ڈال کر میری مدد فرمائی گئی۔ (۵) اور مجھے شفاعت عنایت کی گئی۔ مسلم شریف کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں تمام خلق کی طرف رسول بنایا گیا اور میرے ساتھ انبیاء ختم کئے گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ○

﴿سورہ التوبہ (مدنی) آیت: ۳۱، قرآنی ترتیب: ۹، نزولی ترتیب: ۱۱۳﴾

ترجمہ: ان کو ایک معبود کے سوا کسی کی بندگی کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، وہ، جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، پاک ہے وہ ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: ان کو صرف یہ حکم کیا گیا ہے کہ فقط ایک معبود (برحق) کی عبادت کریں۔ جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: ان کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ خدائے واحد کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور وہ ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور ان کو حکم یہی ہوا تھا کہ بندگی کریں ایک معبود کی۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ وہ پاک ہے ان کے شریک بتانے سے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور انہیں حکم نہ تھا (ان کی کتابوں میں نہ ان کے انبیاء کی طرف سے) مگر یہ کہ ایک اللہ کو

پوچھیں۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ اسے پاکی ہے ان کے شرک سے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حَسْبِيَ اللَّهُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ٥

سُورَةُ التَّوْبَةِ (مدنی) آیت: ۱۲۹، قرآنی ترتیب: ۹، نزولی ترتیب: ۱۱۳

ترجمہ: میرے لئے اللہ بس کرتا ہے کوئی معبود نہیں مگر وہ، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہ مالک ہے عرش عظیم کا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: میرے لئے (تو) اللہ تعالیٰ (حافظ و ناصر) کافی ہے اس کے سوا کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں میں نے اسی پر بھروسہ کر لیا اور وہ بڑے بھاری عرش کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا مجھے کفایت کرتا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی پر میرا بھروسہ ہے اور وہی عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: کافی ہے مجھ کو اللہ، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہی مالک ہے عرش عظیم کا۔

اگر آپ کی عظیم الشان شفقت، خیر خواہی اور دلسوزی کی لوگ قدر نہ کریں تو کچھ پرواہ نہیں۔ اگر فرض کیجئے ساری دنیا آپ سے منہ پھیر لے تو تنہا خدا آپ کو کافی ہے۔ جس کے سوا نہ کسی کی بندگی ہے نہ کسی پر بھروسہ ہو سکتا ہے کیونکہ زمین و آسمان کی سلطنت اور عرش عظیم (تخت شہنشاہی) کا مالک وہی ہے۔ سب نفع و ضرر، ہدایت و ذلالت اسی کے ہاتھ میں ہے۔

ابو داؤد میں ابوالدرداء سے روایت ہے کہ جو شخص صبح و شام سات سات مرتبہ حسبی اللہ لا الہ

الا ہو علیہ توکلت وھو رب العرش العظیم پڑھا کرے، خدا اس کے تمام ہوم و غموم کو کافی ہو جائے گا۔ باقی عرش کی عظمت کے متعلق اگر تفصیل دیکھنا ہو تو 'روح معانی' میں زیر آیت حاضرہ ملاحظہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: مجھے اللہ کافی ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔

(مولانا محمد رضا خان بریلوی)



فَالَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ○

(سورہ ہود (مکی) آیت: ۱۳، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲)

ترجمہ: اب اگر وہ (تمہارے معبود) تمہارے مدد کو نہیں پہنچتے تو تم جان لو کہ یہ اللہ کے علم سے نازل ہوئی ہے۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی حقیقی معبود نہیں ہے۔ پھر کیا تم (اس امر حق کے آگے) سر تسلیم خم کرتے ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: پھر یہ کفار اگر تم لوگوں کا کہنا (کہ اس کی مثل بنا لاؤ) نہ کر سکیں تو تم (ان سے کہہ دو کہ اب تو) یقین کر لو کہ یہ قرآن اللہ ہی کے علم (اور قدرت) سے اترا ہے اور یہ (بھی یقین کر لو) کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو پھر اب بھی مسلمان ہوتے ہو یا نہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اگر وہ تمہاری بات قبول نہ کریں تو جان لو کہ وہ خدا کے علم سے اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تمہیں بھی اسلام لے آنا چاہیے۔

یہ عام لوگوں سے خطاب ہے جو اسلام نہیں لاتے تھے۔ یعنی جب تم قرآن مجید کا یہ اعجاز دیکھ چکے ہو کہ کوئی شخص ایسا کلام نہیں بنا سکتا تو تم کو بھی اسے ماننا چاہیے کہ کلام خدا ہے اور اسلام لے آنا چاہیے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: پھر اگر نہ پورا کریں تمہارا کہنا تو جان لو کہ قرآن تو اترا ہے اللہ کی وحی سے اور یہ کہ کوئی حاکم نہیں اس کے سوا، پھر کیا اب تم حکم مانتے ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو اے مسلمانو! اگر وہ تمہاری اس بات کا جواب نہ دے سکیں تو سمجھ لو کہ وہ اللہ کے علم ہی سے

اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، تو کیا اب تم مانو گے؟
اور یقین رکھو گے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے یعنی اعجاز قرآن دیکھ لینے کے بعد ایمان و اسلام پر
ثابت رہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابُ ۝

﴿سورہ التوبہ (مدنی) آیت: ۳۰، قرآنی ترتیب: ۱۳، نزولی ترتیب: ۹۶﴾

ترجمہ: ان سے کہو کہ وہی میرا رب ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور
وہی میرا ملجا و ماویٰ ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ فرما دیجئے کہ وہ میرا مربی (اور نگہبان) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں، میں
نے اسی پر بھروسہ کر لیا اور اسی کے پاس مجھ کو جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہہ دو وہی تو میرا پروردگار ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، میں اسی پر بھروسہ رکھتا ہوں اور
اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو کہہ وہی رب میرا ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اسی پر میں نے بھروسہ کیا ہے اور اسی
کی آتا ہوں رجوع کر کے۔

یعنی جس رحمان سے تم انکار کرتے ہو وہ ہی میرا رب ہے، اور وہ ہی اللہ ہے جس کا کوئی شریک
نہیں۔ قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (بنی اسرائیل: ۱۱۰)۔ میرا آغاز و
انجام سب اسی کے ہاتھ میں ہے، میں اسی پر توکل کرتا ہوں۔ نہ تمہارے انکار و تکذیب سے مجھے ضرر کا
اندیشہ ہے نہ اس کی امداد و اعانت سے مایوس ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم فرماؤ وہ میرا رب ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور اسی کی

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ○

﴿سورہ النحل (مکی) آیت: ۲، قرآنی ترتیب: ۱۶، نزولی ترتیب: ۷۰﴾

ترجمہ: وہ اس روح کو اپنے جس بندے پر چاہتا ہے اپنے حکم سے ملائکہ کے ذریعے نازل فرما دیتا ہے (اس ہدایت کے ساتھ کہ لوگوں کو) آگاہ کر دو، میرے سوا کوئی تمہارا معبود نہیں ہے لہذا تم مجھ سے ڈرو۔

بالروح: یعنی روح نبوت کو جس سے بھر کر نبی کام اور کام کرتا ہے۔ یہ وحی اور یہ پیغمبرانہ اسپرٹ چونکہ اخلاقی زندگی میں وہی مقام رکھتی ہے جو طبعی زندگی میں روح کا مقام ہے، اس لیے قرآن میں متعدد مقامات پر اس کے لیے روح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اسی حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے عیسائیوں نے روح القدس کو تین خداؤں میں سے ایک خدا بنا ڈالا۔

علی من یشاء من عبادہ: فیصلہ طلب کرنے کے لئے کفار جو چیلنج کر رہے تھے اس کے پس پشت چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار بھی موجود تھا، اس لیے شرک کی تردید کے ساتھ اور اس کے معاً بعد آپ کی نبوت کا اثبات فرمایا گیا۔ وہ کہتے تھے کہ یہ بناوٹی باتیں ہیں جو یہ شخص بنا رہا ہے۔ اللہ اس کے جواب میں فرماتا ہے کہ نہیں، یہ ہماری بھیجی ہوئی روح ہے جس سے لبریز ہو کر یہ شخص نبوت کر رہا ہے۔

پھر یہ جو فرمایا کہ اپنے جس بندے پر اللہ چاہتا ہے یہ روح نازل کرتا ہے، تو یہ کفار کے ان اعتراضات کا جواب ہے جو وہ حضور پر کرتے تھے کہ اگر خدا کو نبی ہی بھیجنا تھا تو کیا بس محمد بن عبد اللہ ہی اس کام کے لیے رہ گیا تھا۔ مکے اور طائف کے سارے بڑے بڑے سردار مر گئے تھے کہ ان میں سے کسی پر بھی نگاہ نہ پڑ سکی۔ اس طرح کے بیہودہ اعتراضات کا جواب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا، اور یہی متعدد مقامات پر قرآن میں دیا گیا ہے کہ خدا اپنے کام کو خود جانتا ہے، تم سے مشورہ لینے کی حاجت نہیں ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو مناسب سمجھتا ہے آپ ہی اپنے کام کے لیے منتخب کر لیتا ہے۔

ان انذروا انہ لا الہ الا انا فاتقون: اس فقرے سے یہ حقیقت واضح کی گئی کہ روح نبوت جہاں جس انسان پر بھی نازل ہوئی ہے یہی ایک دعوت لے کر آئی ہے کہ خدائی صرف ایک اللہ کی ہے اور بس وہی اکیلا اس کا مستحق ہے کہ اس سے تقویٰ کیا جائے۔ کوئی دوسرا اس لائق نہیں کہ اس کی ناراضی کا خوف، اس کی سزا کا ڈر اور اس کی نافرمانی کے نتائج بد کا اندیشہ انسانی اخلاق کا لنگر اور انسانی فکر و عمل کے پورے نظام کا

محور بن کر رہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ فرشتوں (کی جنس یعنی جبرئیل) کو وحی یعنی اپنا حکم دے کر اپنے بندوں میں سے جس پر چاہیں (یعنی انبیاء پر) نازل فرماتے ہیں یہ کہ خبردار کر دو کہ میرے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو مجھ سے ڈرتے رہو۔

اس میں یہ امر ظاہر فرما دیا کہ توحید تمام انبیاء علیہم السلام کی شریعت مشترکہ ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہی فرشتوں کو پیغام دے کر اپنے حکم سے اپنے بندوں میں سے جس کے پاس چاہتا ہے بھیجتا ہے کہ (لوگوں کو) بتا دو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، تو مجھ سے ڈرو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اتارتا ہے فرشتوں کو بھید دے کر اپنے حکم سے جس پر چاہے اپنے بندوں میں کہ خبردار کر دو کہ کسی کی بندگی نہیں سوا میرے، سو مجھ سے ڈرو۔
ينزل الملكة: یعنی فرشتوں کی جنس میں سے بعض کو جیسے حضرت جبرئیل علیہ السلام یا حفظة الوحی جن کی طرف فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رسدا (جن: ۲۷) میں اشارہ کیا ہے۔
بالروح: یہاں 'روح' سے مراد وحی الہی ہے جو خدا کی طرف سے پیغمبروں کی طرف غیر مرئی طریق پر بطور ایک بھید کے آتی ہے چنانچہ دوسری جگہ فرمایا: يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده (المومن: ۱۵)۔ ایک جگہ قرآن کی نسبت فرمایا: وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا (شوری: ۵۲)۔ قرآن یا وحی الہی کو روح سے تعبیر فرمانے میں یہ اشارہ ہے کہ جس طرح مادی اجسام کو نفخ روح سے ظاہری حیات حاصل ہوتی ہے، اسی طرح جو قلوب جہل و ضلال کی بیماریوں سے مردہ ہو چکے تھے وہ وحی الہی کی روح پا کر زندہ ہو جاتے ہیں۔

على من يشاء من عباده: وہ بندے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں جن کو خدا تعالیٰ ساری مخلوق میں سے اپنی حکمت کے موافق اپنے کامل اختیار سے چن لیتا ہے۔ اللہ اعلم حیث يجعل رسالته (الانعام: ۱۲۴)، اللہ يصطفى من الملائكة رسولا و من الناس (الحج: ۷۵)

ان اندروا انه لا اله الا انا فاتقون: یعنی توحید کی تعلیم، شرک کا رد اور تقویٰ کی طرف دعوت، یہ ہمیشہ سے تمام انبیاء علیہم السلام کا مشترکہ و متفقہ نصب العین (مشن) رہا ہے۔ گویا اثبات توحید کی یہ نقلی دلیل ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: ملائکہ کو ایمان کی جان یعنی وحی لے کر اپنے جن بندوں پر چاہے اتارتا ہے (اور انہیں نبوت و رسالت کے ساتھ برگزیدہ کرتا ہے)۔ کہ ڈر سناؤ کہ میرے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو مجھ سے ڈرو (اور میری ہی عبادت کرو اور میرے سوا کسی کو نہ پوجو)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ○

﴿سورہ طہ (مکی) آیت: ۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: وہ اللہ ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں اس کے لئے بہترین نام ہیں۔
یعنی وہ بہترین صفات کا مالک ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: (وہ) اللہ ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کے اچھے اچھے نام ہیں۔
سو قرآن اسی ذات مستجمع الصفات کا نازل کیا ہوا ہے اور یقینی حق ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (وہ) معبود (برحق) ہے (کہ) اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اس کے (سب) نام اچھے ہیں۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا بندگی نہیں کسی کی، اس کے ہیں سب نام خاصے۔
آیات بالا میں جو صفات حق تعالیٰ کی بیان ہوئی ہیں (یعنی اس کا خالق الکل، مالک علی الاطلاق، رحمان، قادر مطلق اور صاحب علم محیط ہونا) ان کا اقتضاء یہ ہے کہ الوہیت بھی تنہا اسی کا خاصا ہو، بجز اس کے کسی دوسرے کے آگے سرعبودیت نہ جھکایا جائے۔ کیونکہ نہ صرف صفات مذکورہ بالا بلکہ کل عمدہ صفات اور اچھے نام اسی کی ذات منبع الکمال کے لئے مخصوص ہیں۔ کوئی دوسری ہستی اس شان و صفت کی موجود نہیں جو معبود بن سکے۔ نہ اس کی صفتوں اور ناموں کے تعدد سے اس کی ذات میں تعدد آتا ہے جیسا کہ بعض جہال عرب کا خیال تھا کہ مختلف ناموں سے خدا کو پکارنا دعوائے توحید کے مخالف ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں اسی کے ہیں سب اچھے نام۔
وہ واحد بالذات ہے اور اسماء و صفات عبارات ہیں اور ظاہر ہے کہ تعدد عبارات تعدد معنی کو مقتضی نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنِّىٓۤ اَنَا اللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاَعْبُدْنِىْۤ ۚ وَ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِىْ ۝

﴿سورہ طہ (مکی) آیت: ۱۴، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی خدا نہیں پس تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم کر۔

یہاں نماز کی اصلی غرض پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ آدمی خدا سے غافل نہ ہو جائے۔ دنیا کے دھوکہ دینے والے مذاہب اس کو اس حقیقت سے بے فکر نہ کر دیں کہ میں کسی کا بندہ ہوں آزاد خود مختار نہیں ہوں۔ کسی فکر کو تازہ رکھنے اور خدا سے آدمی کا تعلق جوڑے رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ نماز ہے جو ہر روز آدمی کو دنیا کے ہنگاموں سے ہٹا کر خدا کی طرف لے جاتی ہے۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ مطلب بھی لیا ہے کہ نماز قائم کر کہ میں تجھے یاد کروں جیسا کہ فرمایا فاذا کرونی اذکرکم (مجھے یاد کرو، میں تمہیں یاد رکھوں گا)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں تم میری ہی عبادت کیا کرو اور میری ہی یاد کی نماز پڑھا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: بے شک میں ہی خدا ہوں، میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری عبادت کیا کرو اور میری یاد کے لئے نماز پڑھا کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: میں جو ہوں اللہ ہوں، کسی کی بندگی نہیں سوا میرے۔ سو میری بندگی کر اور نماز قائم رکھ میری یادگاری کو۔

اس میں خالص توحید اور ہر قسم کی بدنی و مالی عبادت کا حکم دیا۔ نماز چونکہ اہم العبادات تھی اس کا ذکر خصوصیت سے کیا گیا اور اس پر بھی متنبہ فرما دیا گیا کہ نماز سے مقصود اعظم خدا تعالیٰ کی یادگاری ہے۔ گویا نماز سے غافل ہونا خدا کی یاد سے غافل ہونا ہے اور ذکر اللہ (یاد خدا) کے متعلق دوسری جگہ فرما دیا واذکرو ربک اذا نسیت یعنی جب کبھی بھول چوک ہو جائے تو یاد آ جائے اسے یاد کرو۔ یہی حکم نماز کا ہے کہ وقت پر غفلت و نسیان ہو جائے تو یاد آنے پر قضا کر لے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: بے شک میں ہی ہوں اللہ کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم رکھ۔

تاکہ تو اس میں مجھے یاد کرے، اور میری یاد میں اخلاص اور میری رضا مقصود ہو، کوئی دوسری غرض نہ ہو۔ اسی طرح ریا کا دخل نہ ہو۔ یا یہ معنی ہیں کہ تجھے اپنی رحمت سے یاد فرماؤں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے بعد اعظم فرائض نماز ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا ○

﴿سورہ طہ (طی) آیت: ۹۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: لوگو تمہارا خدا تو بس ایک ہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہر چیز پر اس کا علم حاوی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: بس تمہارا (حقیقی) معبود تو صرف اللہ ہے۔ جس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں ہے۔ وہ (اپنے) علم سے تمام چیزوں کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: تمہارا معبود خدا ہی ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تمہارا معبود وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں سب چیز سا گئی ہے اس کے علم میں۔

باطل کو مٹانے کے ساتھ ساتھ حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو حق کی طرف باتے ہیں۔ یعنی پھڑا تو کیا چیز ہے کوئی بڑی سے بڑی چیز بھی معبود نہیں بن سکتی۔ سچا معبود تو وہی ایک ہے جس کے سوا کسی کی بندگی عقلاً و نقلاً و فطرتاً روا نہیں جس کا لامحدود علم ذرہ ذرہ کو محیط ہے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تمہارا معبود تو وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں ہر چیز کو اس کا علم محیط ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيْٓ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ○

(الانبیاء: ۲۵)

ترجمہ: ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجا ہے اس کو یہی وحی کی ہے کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں، پس تم لوگ میری ہی بندگی کرو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں پس میری (ہی) عبادت کیا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو پیغمبر ہم نے تم سے پہلے بھیجے ان کی طرف یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں اور میری ہی عبادت کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور نہیں بھیجا ہم نے تجھ سے پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی حکم بھیجا کہ بات یوں ہے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے میرے، سو میری بندگی کرو۔

یعنی تمام انبیاء و مرسلین کا اجماع عقیدہ توحید پر رہا ہے۔ کسی پیغمبر نے کبھی ایک حرف اس کے خلاف نہیں کہا۔ ہمیشہ یہی تلقین کرتے آئے کہ ایک خدا کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ تو جس طرح عقلی اور فطری دلائل سے توحید کا ثبوت ملتا ہے اور شرک کا رد ہوتا ہے۔ ایسے ہی نقلی حیثیت سے انبیاء علیہم السلام کا اجماع دعوائے توحید کی حقیقت پر قطعی دلیل ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، تو مجھ ہی کو پوجو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ ۖ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ۝

(سورہ الانبیاء (نکی) آیت: ۸۷، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳)

ترجمہ: اور مچھلی والے کو بھی ہم نے نوازا۔ یاد کرو جب وہ گبز کر چلا گیا تھا اور سمجھا تھا کہ ہم اس پر گرفت نہ کریں گے آخر کو اس نے تاریکیوں میں سے پکارا ”نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا۔“

وَ ذَا النُّونِ: مراد ہیں حضرت یونسؑ۔ کہیں ان کا نام لیا گیا ہے اور کہیں ’ذوالنون‘ اور ’صاحب الحوت‘، یعنی ’مچھلی والے‘ کے القاب سے یاد کیا گیا ہے۔ مچھلی والا انہیں اس لئے نہیں کہا گیا کہ وہ مچھلیاں پکڑتے تھے یا بیچتے تھے، بلکہ اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ کے اذن سے ایک مچھلی نے ان کو نگل لیا تھا، جیسا کہ سورہ صافات آیت ۱۴۲ میں بیان ہوا ہے۔

اذ ذهب مغاضبا: یعنی وہ اپنی قوم سے ناراض ہو کر چلے گئے قبل اس کے خدا کی طرف سے ہجرت کا حکم آتا اور ان کے لئے اپنی ڈیوٹی چھوڑنا جائز ہوتا۔

فظن ان لن نقدر عليه: انہوں نے خیال کیا کہ اس قوم پر تو عذاب آنے والا ہے۔ اب مجھے کہیں چل کر پناہ لینی چاہیے۔ تاکہ خود بھی عذاب میں نہ گھر جاؤں۔ یہ بات بجائے خود تو قابل گرفت نہ تھی مگر پیغمبر کا اذن الہی کے بغیر ڈیوٹی سے ہٹ جانا قابل گرفت تھا۔

فنادی فی الظلمات: یعنی مچھلی کے پیٹ میں سے جو خود تاریک تھا اور اوپر سے سمندر کی تاریکیاں مزید۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور مچھلی والے (پیغمبر یعنی یونس علیہ السلام) کا تذکرہ کیجئے جب وہ (اپنی قوم سے) خفا ہو کر چل دیئے اور انہوں نے یہ سمجھا کہ ہم ان پر (اس چلے جانے میں) کوئی داروگیر نہ کریں گے۔ پس انہوں نے اندھیروں میں پکارا کہ آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے آپ (سب نقائص سے) پاک ہیں، میں بے شک قصور وار ہوں۔

فظن ان لن نقدر علیہ: پس چونکہ اس فرار کو انہوں نے اجتہاد جائز سمجھا، اس لئے انتظار نص اور وحی کا نہ کیا۔ لیکن چونکہ امید وحی کا انتظار انبیاء کے لئے مناسب ہے، اس ترک مناسب پر ان کو یہ ابتلا پیش آیا۔ راہ میں ان کو کوئی دریا ملا اور وہاں کشتی میں سوار ہوئے۔ کشتی چلتے چلتے رک گئی۔ یونس علیہ السلام سمجھ گئے کہ میرا یہ فرار بلا اذن ناپسند ہوا۔ اس کی وجہ سے کشتی رکی۔ کشتی والوں سے فرمایا کہ مجھ کو دریا میں ڈال دو۔ وہ راضی نہ ہوئے۔ غرض قرعہ پر اتفاق ہوا، تب بھی انہی کا نام نکلا۔ آخر ان کو دریا میں ڈال دیا اور خدا کے حکم سے ان کو ایک مچھلی نگل گئی۔

فنادی فی الظلمت: ایک اندھیرا شکم ماہی کا، دوسرا قعر دریا کا، پھر دونوں گہرے اندھیرے بجائے بہت سے اندھیروں کے یا تیسرا اندھیرا رات کا، غرض ان تاریکیوں میں دعا کی۔

انی کنت من الظلمین: حضرت یونس علیہ السلام سے اس واقعہ میں کوئی امر کی مخالفت نہیں ہوئی۔ صرف اجتہاد میں غلطی ہوئی جو امت کے لئے عفو ہے مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب زاید مقصود ہوتی ہے اس لئے یہ ابتلا ہوا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور ذوالنون (کو یاد کرو) جب وہ (اپنی قوم سے ناراض ہو کر) غصے کی حالت میں چل دیئے اور خیال کیا کہ ہم ان پر قابو نہیں پاسکیں گے آخر اندھیرے میں (خدا کو) پکارنے لگے کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو پاک ہے (اور) بے شک میں قصور وار ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور مچھلی والے کو جب چلا گیا غصہ ہو کر پھر سمجھا کہ ہم نہ پکڑ سکیں گے اس کو، پھر پکارا ان اندھیروں میں کہ کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے، میں تھا گنہگاروں سے۔

و ذا النون اذ ذهب مغاضبا: ”مچھلی والا“ فرمایا حضرت یونس علیہ السلام کو۔ ان کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر غینوی کی طرف (جو موصل کے مضافات میں سے ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونس علیہ السلام نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف بلایا۔ وہ ماننے والے کہاں تھے، روز بروز ان کا عناد و تمرد ترقی کرتا رہا۔ آخر بددعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے حکم الہی کا انتظار نہ کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن کے بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا، خالی نہیں جائے گی، کچھ آثار بھی عذاب کے دیکھے ہوں گے۔ گھبرا کر سب لوگ بچوں اور جانوروں سمیت باہر جنگل میں چلے گئے اور ماؤں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے رونا چلانا شروع کیا، بچے اور مائیں، آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے، کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی، تمام بستی والوں نے بچے دل سے توبہ کی، بت توڑ ڈالے۔ خدا تعالیٰ کی اطاعت کا عہد

باندھا اور حضرت یونسؑ کو تلاش کرنے لگے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والا عذاب ان پر سے اٹھا لیا۔ فلو لا کانت قریۃ امت فنفعھا ایمانھا الا قوم یونس لما امنوا کشفنا عنھم عذاب الخزی فی الحیوۃ الدنیا و متعنھم الی حین (یونس: ۹۸) ادھر یونس علیہ السلام بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے، وہ کشتی غرق ہونے لگی۔ کشتی والوں نے بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ارادہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیا جائے (یا اپنے مفروضات کے موافق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھاگا ہوا ہے) بہر حال اس آدمی کے تعین کے لئے قرعہ ڈالا۔ وہ یونس علیہ السلام کے نام پر نکلا۔ دو تین مرتبہ قرعہ اندازی کی ہر دفعہ یونسؑ کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونس علیہ السلام دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آکر نگل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونسؑ کو اپنے پیٹ میں رکھ، اس کا بال بیک نہ ہو۔ یہ تیری روزی نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قیدخانہ بنایا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونسؑ نے اللہ کو پکارا۔ لا الہ الا انت سبحنک انی کنت من الظلمین اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بدون بستی والوں کو چھوڑ کر نکل کھڑا ہوا۔ گو یونس علیہ السلام کی یہ غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے، مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو، بدون انتظار کئے قوم کو چھوڑ کر چلا جانا ایک نبی کی شان کے لائق نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر داروگیر شروع ہو گئی۔ آخر توبہ کے بعد نجات ملی۔ مچھلی نے کنارہ پر آکر اگل دیا۔ اور اسی بستی کی طرف صحیح سالم واپس کئے گئے۔

فظن ان لن نقدر علیہ: یعنی یہ خیال کر لیا کہ ہم اس حرکت پر کوئی داروگیر نہ کریں گے، یا ایسی طرح نکل کر بھاگا جیسے کوئی یوں سمجھ کر جائے کہ اب ہم اس کو پکڑ کر واپس نہیں لا سکیں گے۔ گویا بستی سے نکل کر ہماری قدرت سے ہی نکل گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ معاذ اللہ یونس علیہ السلام فی الواقع ایسا سمجھتے تھے۔ ایسا خیال تو ایک ادنیٰ مومن بھی نہیں کر سکتا بلکہ غرض یہ ہے کہ صورت حال ایسی تھی جس سے یوں منزع ہو سکتا تھا۔ حق تعالیٰ کی عادت ہے کہ وہ کاملین کی ادنیٰ ترین لغزش کو بہت سخت پیرایہ میں ادا کرتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے کئی جگہ لکھ چکے ہیں اور اس سے کاملین کی تنقیص نہیں ہوتی۔ بلکہ جلالت شان ظاہر ہوتی ہے کہ اتنے بڑے ہو کر ایسی چھوٹی سی فروگذاشت بھی کیوں کرتے ہیں۔

فنادی فی الظلمت: یعنی دریا کی گہرائی مچھلی کے پیٹ اور شب تاریک کے اندھیروں میں۔

انی کنت من الظلمین: یعنی میری خطا کو معاف فرمائیے بے شک مجھ سے غلطی ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور ذالنون (یعنی حضرت یونس ابن مثنیٰ) کو (یاد کرو)، جب چلا غصے میں بھرا تو گمان کیا کہ ہم اس پر تنگی نہ کریں گے تو اندھیروں میں پکارا کوئی معبود نہیں سوا تیرے، پاکی ہے تجھ کو، بے شک میں سے بے جا ہوں۔

اذ ذهب مغاضبا: اپنی قوم سے جس نے ان کی دعوت نہ قبول کی تھی اور نصیحت نہ مانی تھی اور کفر پر قائم رہی تھی آپ نے گمان کیا کہ یہ ہجرت آپ کے لئے جائز ہے کیونکہ اس کا سبب صرف کفر اور اہل کفر کے ساتھ بغض اور اللہ کے لئے غضب کرنا ہے۔ لیکن آپ نے اس ہجرت میں حکم الہی کا انتظار نہ کیا۔

فظن ان لن نقدر عليه: تو اللہ تعالیٰ نے ان کو مچھلی کے پیٹ میں ڈالا۔
فنادی فی الظلمت: کئی قسم کی اندھیریاں تھیں۔ دریا کی اندھیری، رات کی اندھیری، مچھلی کے پیٹ کی اندھیری۔ ان اندھیروں میں حضرت یونس علیہ السلام نے اپنے پروردگار سے دعا کی۔
انی کنت من الظالمین: کہ میں اپنی قوم سے قبل تیرا اذن پانے کے جدا ہوا۔
حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ بارگاہ الہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ○

﴿سورہ المومنون (کی) آیت: ۱۱۶، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: پس بالا و برتر ہے اللہ، بادشاہ حقیقی، کوئی خدا اس کے سوا نہیں، مالک ہے عرش بزرگ کا۔
یعنی بالا و برتر ہے اس سے کہ فعل عبث کا ارتکاب اس سے ہو اور بالا و برتر ہے اس سے کہ اس کے بندے اور مملوک اس کی خدائی میں اس کے شریک ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اللہ تعالیٰ بہت ہی عالی شان ہے جو کہ بادشاہ حقیقی ہے اس کے سوا کوئی بھی لائق عبادت نہیں (اور وہ) عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: تو خدا جو سچا بادشاہ ہے (اس کی شان اس سے) اونچی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں (وہی) عرش بزرگ کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: سو بہت اوپر ہے اللہ وہ بادشاہ سچا، کوئی حاکم نہیں اس کے سوائے، مالک اس عزت کے تخت کا۔

جب وہ بالا و برتر، شہنشاہ، مالک علی الاطلاق ہے تو ہو نہیں سکتا کہ وفاداروں اور محرموں کو یوں کس پہر سی کی حالت میں چھوڑ دے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو بہت بلندی والا ہے اللہ سچا بادشاہ، کوئی معبود نہیں سوا اس کے، عزت والے عرش کا مالک۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ○ السجدة

﴿سُورَةُ النَّمْلِ﴾ (مکی) آیت: ۲۶، قرآنی ترتیب: ۲۷، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ: اللہ، کہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، جو عرش عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ ہی ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور وہ عرش عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں وہی عرش عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ ہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پروردگار تخت بڑے کا۔
یعنی اس کے عرش عظیم سے بلقیس کے تخت کو کیا نسبت۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ ہے کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ○

﴿سُورَةُ الْقَصَصِ﴾ (مکی) آیت: ۷۰، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۳۹

ترجمہ: وہی ایک اللہ ہے جس کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں۔ اس کے لئے حمد ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، فرمانروائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پلٹائے جانے والے ہو۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور اللہ وہی (ذات کامل شفاعت) ہے اس کے سوا کوئی معبود (ہونے کے قابل) نہیں، حمد (و ثناء) کے لائق دنیا اور آخرت میں وہی ہے۔ اور حکومت اسی کی ہو گی اور تم سب اسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔

لہ الحمد فی الاولی والاخرۃ: کیونکہ اس کے تصرفات دونوں عالم میں ایسے ہیں جو دال ہیں صفات کمال پر کہ مدار ہیں اہلیت حمد کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور وہی خدا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، دنیا اور آخرت میں اسی کی تعریف ہے۔ اور اسی کا حکم اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور وہی اللہ ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں۔ اور اسی کے ہاتھ حکم ہے اور اسی کے پاس پھیرے جاؤ گے۔

یعنی جس طرف تخلیق و اختیار اور علم محیط میں وہ متفرد ہے الوہیت میں بھی یگانہ ہے۔ بجز اس کے کسی کی بندگی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اسی کی ذات منبع الکمالات میں تمام خوبیاں جمع ہیں۔ دنیا اور آخرت میں جو تعریف بھی ہو خواہ وہ کسی کے نام رکھ کر کی جائے حقیقت میں اسی کی تعریف ہے۔ اسی کا حکم چلتا ہے اسی کا فیصلہ ناطق ہے۔ اسی کو اقتدار کلی حاصل ہے اور انجام کار سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ آگے بتلاتے ہیں کہ رات دن میں جس قدر نعمتیں اور بھلائیاں تم کو پہنچتی ہیں اسی کے فضل و انعام سے ہیں بلکہ خود رات اور دن کا ادل بدل کرنا بھی اس کا مستقل احسان ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور وہی ہے اللہ کہ کوئی خدا نہیں اس کے سوا، اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں اور اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

لہ الحمد فی الاولی والاخرۃ: اس کے اولیاء دنیا میں بھی اس کی حمد کرتے ہیں اور آخرت میں بھی اس کی حمد سے لذت اٹھاتے ہیں۔

وله الحکم: اسی کی قضا ہر چیز پر نافذ و جاری ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اپنے فرمانبرداروں کے لئے مغفرت کا اور نافرمانوں کے لئے شفاعت کا حکم فرماتا ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝

﴿سورہ القصص (کی) آیت: ۸۸، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: اور اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہ پکارو۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔ فرماں روائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پلٹائے جانے والے ہو۔

له الحکم: یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ فرمانروائی اسی کے لیے ہے، یعنی وہی اس کا حق رکھتا ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور (جس طرح اب تک آپ شرک سے معصوم ہیں اسی طرح آئندہ بھی) اللہ کے ساتھ کسی معبود کو نہ پکارنا، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، (اس لئے کہ) سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں بجز اس کی ذات کے، اسی کی حکومت ہے (جس کا ظہور کامل قیامت میں ہے) اور اسی کے پاس سب کو جانا ہے۔ ان آیتوں میں کفار و مشرکین کو ان کی درخواستوں سے مایوس کرنا ہے اور روئے سخن ان ہی کی طرف ہے کہ تم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین میں موافق ہونے کی درخواست کرتے ہو اس میں کامیابی کا کبھی احتمال نہیں۔ مگر عادت ہے کہ جس شخص پر زیادہ غصہ ہوتا ہے اس سے بات نہیں کیا کرتے اپنے محبوب سے باتیں کر کے اس شخص کو سنایا کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور خدا کے ساتھ کسی اور کو معبود (سمجھ کر) نہ پکارنا اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کی ذات (پاک) کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور مت پکار اللہ کے سوائے دوسرا حاکم۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، ہر چیز کو فنا ہے مگر اس کا منہ۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

و لا تدع مع الله الها اخر: یہ آپ کو خطاب کر کے دوسروں کو سنایا۔
کل شیء هالك الا وجهه: یعنی ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے اور تقریباً تمام چیزوں کو فنا ہونا ہے،
خواہ کبھی ہو۔ مگر اس کا منہ یعنی وہ آپ نہ کبھی معدوم تھا، نہ کبھی فنا ہو سکتا ہے۔ اور بعض سلف نے اس
کا یہ مطلب لیا ہے کہ سارے کام مٹ جانے والے اور فنا ہو جانے والے ہیں بجز اس کام کے جو خلاصاً
لوجه الله کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور اللہ کے ساتھ دوسرے خدا کو نہ پوج۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں۔ ہر چیز فانی ہے سوا اس کی
ذات کے۔ اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔
والہ ترجعون: آخرت میں وہی اعمال کی جزا دے گا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۖ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا
إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَآَنِي تُوفَّقُونَ ○

﴿سورہ فاطر (مکی) آیت: ۳، قرآنی ترتیب: ۳۵، نزولی ترتیب: ۴۳﴾

ترجمہ: لوگو تم پر اللہ کے جو احسانات ہیں انہیں یاد رکھو۔ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جو تمہیں
آسمان اور زمین سے رزق دیتا ہو؟۔۔۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں، آخر تم کہاں سے دھوکا کھا رہے ہو؟
اذکروا نعمت اللہ علیکم: یعنی احسان فراموش نہ بنو۔ نمک حرامی نہ اختیار کرو۔ اس حقیقت کو نہ بھول
جاؤ کہ تمہیں جو کچھ بھی حاصل ہے اللہ کا دیا ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ فقرہ اس بات پر متنبہ کر رہا
ہے کہ جو شخص بھی اللہ کے سوا کسی کی بندگی و پرستش کرتا ہے یا کسی نعمت کو اللہ کے سوا کسی دوسری
ہستی کی عطا و بخشش سمجھتا ہے یا کسی نعمت کے ملنے پر اللہ کے سوا کسی اور کا شکر بجا لاتا ہے، یا کوئی نعمت
مانگنے کے لئے اللہ کے سوا کسی اور سے دعا کرتا ہے، وہ بہت بڑا احسان فراموش ہے۔

فانی توفکون: پہلے فقرے اور دوسرے فقرے کے درمیان ایک لطیف خلا ہے جسے کلام کا موقع و محل
خود بھر رہا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے یہ نقشہ چشم تصور کے سامنے لائیے کہ تقریر مشرکین کے سامنے ہو
رہی ہے۔ مقرر حاضرین سے پوچھتا ہے کہ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جس نے تم کو پیدا کیا ہو
اور جو زمین و آسمان سے تمہاری رزق رسانی کا سامان کر رہا ہو؟ یہ سوال اٹھا کر مقرر چند لمحے جواب کا
انتظار کرتا ہے مگر دیکھتا ہے کہ سارا مجمع خاموش ہے۔ کوئی نہیں کہتا کہ اللہ کے سوا کوئی اور بھی خالق و
رازق ہے۔ اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حاضرین کو بھی اس امر کا اقرار ہے کہ خالق و رازق اللہ

کے سوا کوئی نہیں ہے۔ تب مقرر کہتا ہے کہ معبود بھی پھر اس کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا۔ آخر تمہیں یہ دھوکا کہاں سے لگ گیا کہ خالق و رازق تو ہو صرف اللہ مگر معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے لوگو! تم پر جو اللہ کے احسانات ہیں ان کو یاد کرو (شکر کرو اور غور کرو کہ) کیا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی خالق ہے جو تم کو آسمان و زمین سے رزق پہنچاتا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (شرک کر کے) کہاں لٹے جا رہے ہو۔

یعنی نہ کوئی صاحب تخلیق کہ نعمت ایجاد ہے اور نہ کوئی صاحب ترزیق۔ کہ نعمت ابقاء ہے۔ پس جب وہ ہر طرح کامل ہے تو یقیناً اس کے سوا کوئی لائق عبادت بھی نہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: لوگو! خدا کے جو تم پر احسانات ہیں ان کو یاد کرو۔ کیا خدا کے سوا کوئی اور خالق (اور رازق) ہے؟ جو تم کو آسمان و زمین سے رزق دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پس تم کہاں بھکے پھرتے ہو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے لوگو! یاد کرو احسان اللہ کا اپنے اوپر۔ کیا کوئی ہے بنانے والا اللہ کے سوائے، روزی دینا ہے تم کو آسمان سے اور زمین سے۔ کوئی حاکم نہیں مگر وہ، کہاں لٹے جاتے ہو؟
یعنی مانتے ہو کہ پیدا کرنا اور روزی کے سامان بہم پہنچا کر زندہ رکھنا سب اللہ کے قبضہ اور اختیار میں ہے۔ پھر معبودیت کا استحقاق کسی دوسرے کو کدھر سے ہو گیا۔ جو خالق و رازق حقیقی ہے وہ ہی معبود ہونا چاہیئے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے لوگو! اپنے اوپر اللہ کا احسان یاد کرو۔ کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے کہ آسمان اور زمین سے تمہیں روزی دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم کہاں اوندھے جاتے ہو۔
اذکروا نعمت اللہ علیکم: کہ اس نے تمہارے لئے زمین کا فرش بنایا آسمان کو بغیر کسی ستون کے قائم کیا اپنی راہ بتانے اور حق کی دعوت دینے کے لئے رسولوں کو بھیجا۔
یرزقکم من السماء والارض: مینہ برسا کر اور طرح طرح کے نباتات پیدا کر کے رزق کے دروازے کھولے۔

فانی توفکون: اور یہ جانتے ہوئے کہ وہی خالق و رازق ہے ایمان و توحید سے کیوں پھرتے ہو؟

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝

﴿سورہ الصافات (مکی) آیت: ۳۵، قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶﴾
ترجمہ: یہ وہ لوگ تھے کہ جب ان سے کہا جاتا "اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں" تو یہ گھمنڈ میں آ جاتے تھے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: وہ لوگ ایسے تھے کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں تو تکبر کیا کرتے تھے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: ان کا یہ حال تھا کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں تو غرور کرتے تھے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: وہ تھے ان سے جب کوئی کہتا کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے تو غرور کرتے۔
یعنی ان کا کبر و غرور مانع ہے کہ نبی کے ارشاد سے یہ کلمہ (لا الہ الا اللہ) زبان پر لائیں جس سے ان کو جھوٹے معبودوں کی نفی ہوتی ہے خواہ دل میں اسے سچ ہی سمجھتے ہوں۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: بے شک جب ان سے کہا جاتا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں تو اونچی کھینچتے تھے۔
اور توحید قبول نہ کرتے تھے، شرک سے باز نہ آتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ ۚ وَمَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ۝

﴿سورہ ص (مکی) آیات: ۶۵-۶۶، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ: (اے نبیؐ) ان سے کہو، ”میں تو بس خبردار کر دینے والا ہوں۔ کوئی حقیقی معبود نہیں مگر اللہ جو یکتا ہے، سب پر غالب، آسمانوں اور زمین کا مالک اور ان ساری چیزوں کا مالک جو ان کے درمیان ہیں، زبردست اور درگزر کرنے والا۔“

یہاں فرمایا جا رہا ہے کہ ان سے کہو میرا کام بس تمہیں خبردار کر دینا ہے۔ یعنی میں کوئی فوجدار نہیں ہوں کہ زبردستی تمہیں غلط راستے سے ہٹا کر سیدھے راستے کی طرف کھینچوں۔ میرے سمجھانے سے اگر تم نہ مانو گے تو اپنا ہی نقصان کرو گے۔ بے خبر ہی رہنا اگر تمہیں پسند ہے تو اپنی غفلت میں سرشار پڑے رہو، اپنا انجام خود دیکھ لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ کہہ دیجئے میں تو (تم کو عذاب خداوندی سے) ڈرانے والا ہوں۔ اور بجز اللہ واحد و غالب کے کوئی لائق عبادت کے نہیں ہے۔ وہ پروردگار ہے آسمانوں اور زمین کا اور ان چیزوں کا جو ان کے درمیان میں ہیں۔ (اور وہ) زبردست، بڑا بخشنے والا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہہ دو کہ میں تو صرف ہدایت کرنے والا ہوں۔ اور خدائے یکتا (اور) غالب کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ آسمانوں اور زمین اور جو (مخلوق) ان میں ہے سب کا مالک ہے۔ غالب (اور) بخشنے والا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو کہہ میں تو یہی ہوں ڈر سنا دینے والا اور حاکم کوئی نہیں مگر اللہ اکیلا دباؤ والا، رب آسمانوں کا اور زمین کا اور جو ان کے بیچ میں ہے۔ زبردست، گناہ بخشنے والا۔

میرا کام تو اتنا ہی ہے کہ تم کو اس آنے والی خوفناک گھڑی سے ہشیار کر دوں اور جو بھیانک مستقبل آنے والا ہے اس سے بے خبر نہ رہنے دوں۔ باقی سابقہ جس حاکم سے پڑنے والا ہے وہ تو وہ ہی اکیلا خدا ہے جس کے سامنے کوئی چھوٹا بڑا دم نہیں مار سکتا۔ ہر چیز اس کے آگے دبی ہوئی ہے۔ آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی کوئی چیز نہیں جو اس کے زیر تصرف نہ ہو۔ جب تک چاہے ان کو قائم رکھے جب چاہے توڑ پھوڑ کر برابر کر دے۔ اس عزیز و غالب کا ہاتھ کون پکڑ سکتا ہے۔ اس کے زبردست قبضہ سے کون نکل کر بھاگ سکتا ہے اور ساتھ ہی اس کی لامحدود رحمت و بخشش کہ کس کی مجال ہے، محدود کر دے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم (اے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کے کفار سے) فرماؤ میں ڈر سنانے والا ہوں (تمہیں عذاب الہی کا خوف دلاتا ہوں)۔ اور معبود کوئی نہیں مگر ایک اللہ سب پر غالب، مالک آسمانوں اور زمین کا اور جو کچھ ان کے درمیان میں ہے۔ صاحب عزت، بڑا بخشنے والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَآَنِي تُصِرَفُونَ ۝

﴿سورہ الزمر (مکی) آیت: ۶، قرآنی ترتیب: ۳۹، نزولی ترتیب: ۵۹﴾

ترجمہ: یہی وہ اللہ (جس کے یہ کام ہیں) تمہارا رب ہے، بادشاہی اسی کی ہے، کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے، پھر تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔

ربکم: یعنی مالک، حاکم اور پروردگار۔

لہ الملک: یعنی تمام اختیارات کا مالک وہی ہے۔ اور ساری کائنات میں اسی کا حکم چل رہا ہے۔

لا الہ الا هو: دوسرے الفاظ میں استدلال یہ ہے کہ جب وہی تمہارا رب ہے اور اسی کی ساری بادشاہی ہے تو پھر لازماً تمہارا الہ (معبود) بھی وہی ہے۔ دوسرا کوئی الہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ نہ پروردگاری میں اس کا کوئی حصہ نہ بادشاہی میں اس کا کوئی دخل۔ آخر تمہاری عقل میں یہ بات کیسے سماتی ہے کہ زمین و آسمان کا پیدا کرنے والا تو ہو اللہ۔ سورج اور چاند کو مسخر کرنے والا اور رات کے بعد دن اور دن کے بعد رات لانے والا بھی ہو اللہ۔ تمہارا اپنا اور تمام حیوانات کا خالق و رب بھی ہو اللہ اور تمہارے معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔

فانا تصرفون: یہ الفاظ قلیل غور ہیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ تم کدھر پھرے جا رہے ہو۔ ارشاد یہ ہوا ہے کہ تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔ یعنی کوئی دوسرا ہے جو تم کو الٹی پٹی پڑھا رہا ہے اور تم اس کے بہکائے میں آ کر ایسی سیدھی سی عقل کی بات بھی نہیں سمجھ رہے ہو۔ دوسری بات جو اس انداز بیان سے خود مترشح ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ تم کا خطاب پھرانے والوں سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے ہے جو ان کے اثر میں آ کر پھر رہے تھے۔ اس میں ایک لطیف مضمون ہے جو ذرا سے غور و فکر سے باسانی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ پھرانے والے اسی معاشرے میں سب کے سامنے موجود تھے اور ہر طرف اپنا کام علانیہ کر رہے تھے، اس لئے ان کا نام لینے کی حاجت نہ تھی۔ ان کو خطاب کرنا بھی بیکار تھا، کیونکہ وہ اپنی اغراض کے لیے لوگوں کو خدائے واحد کی بندگی سے پھیرنے اور دوسروں کی بندگی میں پھانسنے اور پھانسنے رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ایسے لوگ ظاہر ہے کہ سمجھانے سے سمجھنے والے نہ تھے، کیونکہ نہ سمجھنے ہی سے ان کا مفاد وابستہ تھا، اور سمجھنے کے بعد بھی وہ اپنے مفاد کو قربان کرنے کے لیے مشکل ہی سے تیار ہو سکتے تھے۔ البتہ

رحم کے قابل ان عوام کی حالت تھی جو ان کے چکے میں آ رہے تھے۔ ان کی کوئی غرض اس کاروبار سے وابستہ نہ تھی، اس لیے وہ سمجھانے سے سمجھ سکتے تھے۔ اور ذرا سی آنکھیں کھل جانے کے بعد وہ یہ بھی دیکھ سکتے تھے کہ جو لوگ انہیں خدا کے آستانے سے ہٹا کر دوسرے آستانوں کا راستہ دکھاتے ہیں وہ اپنے اس کاروبار کا فائدہ کیا اٹھاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گمراہ کرنے والے چند آدمیوں سے رخ پھیر کر گمراہ ہونے والے عوام کو مخاطب کیا جا رہا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ، تمہارا رب، اسی کی سلطنت ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو (ان دلائل کے بعد تم) کہاں (حق سے) پھرے جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: یہی خدا تمہارا پروردگار ہے اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کہاں پھرے جاتے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہ اللہ ہے، رب تمہارا۔ اسی کا راج ہے۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی جب خالق، رب، مالک اور ملک وہ ہی ہے تو معبود اس کے سوا کون ہو سکتا ہے۔ خدائے واحد کے لئے ان صفات کا اقرار کرنے کے بعد دوسروں کی بندگی کیسی؟ مطلب کے اتنا قریب پہنچ کر کدھر پھرے جاتے ہو؟

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ، تمہارا رب، اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں پھر کہاں پھرے جاتے ہو (اور طریق حق سے دور ہوتے ہو تو اس کے عبادت چھوڑ کر غیر کی عبادت کرتے ہو)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ○ غَافِرِ الذَّنْبِ ○ وَقَابِلِ التَّوْبِ ○ شَدِيدِ الْعِقَابِ ○ ذِي الطُّوْلِ ○ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ○ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ ○

﴿سُورَةُ الْمُؤْمِنِ﴾ (مکی) آیات: ۲-۳، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: اس کتاب کا نزول اللہ کی طرف سے ہے جو زبردست ہے، سب کچھ جاننے والا ہے، گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا اور بڑا صاحب فضل ہے۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں اسی کی طرف سب کو پلٹنا ہے۔

یہ تقریر کی تمہید ہے جس کے ذریعہ سے سامعین کو پہلے ہی خبردار کر دیا گیا ہے کہ یہ کلام جو ان کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے کسی معمولی ہستی کا کلام نہیں ہے، بلکہ اس خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ پھر پے در پے اللہ تعالیٰ کی چند صفات بیان کی گئی ہیں جو آگے کے مضمون سے گہری مناسبت رکھتی ہیں۔

اور یہ کہ وہ ”زبردست“ (عزیز) ہے، یعنی سب پر غالب ہے۔ اس کا جو فیصلہ بھی کسی کے حق میں ہو، نافذ ہو کر ہی رہتا ہے۔ کوئی اس سے لڑ کر جیت نہیں سکتا، نہ اس کی گرفت سے بچ سکتا ہے۔ لہذا اس کے فرمان سے منہ موڑ کر اگر کوئی شخص کامیابی کی توقع رکھتا ہو، اور اس کے رسول سے جھگڑا کر کے یہ امید رکھتا ہو کہ وہ اسے نیچا دکھا دے گا، تو یہ اس کی اپنی حماقت ہے۔ ایسی توقعات کبھی پوری نہیں ہو سکتیں۔

دوسری صفت یہ کہ وہ ”سب کچھ جاننے والا“ ہے۔ یعنی وہ قیاس و گمان کی بنا پر کوئی بات نہیں کرتا۔ بلکہ ہر چیز کا براہ راست علم رکھتا ہے، اس لیے ماورائے حس و ادراک حقیقتوں کے متعلق جو معلومات وہ دے رہا ہے، صرف وہی صحیح ہو سکتی ہیں، اور ان کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خواہ مخواہ جہالت کی پیروی کرے۔ اسی طرح وہ جانتا ہے کہ انسان کی فلاح کس چیز میں ہے اور کون سے اصول و قوانین اور احکام اس کی بہتری کے لیے ضروری ہیں۔ اس کی ہر تعلیم حکمت اور علم صحیح پر مبنی ہے جس میں غلطی کا امکان نہیں ہے۔ لہذا اس کی ہدایات کو قبول نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خود اپنی تباہی کے راستے پر جانا چاہتا ہے۔ پھر انسانوں کی حرکات و سکنات میں سے کوئی چیز اس سے چھپی نہیں رہ سکتی، حتیٰ کہ وہ ان نیتوں اور ارادوں تک کو جانتا ہے جو انسانی افعال کے اصل محرک ہوتے ہیں۔ اس لیے انسان کسی بہانے اس کی سزا سے بچ کر نہیں نکل سکتا۔

تیسری صفت یہ کہ وہ ”گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا“ ہے۔ یہ امید اور ترغیب دلانے والی صفت ہے جو اس غرض سے بیان کی گئی ہے کہ جو لوگ اب تک سرکشی کرتے رہے ہیں وہ مایوس نہ ہوں، بلکہ یہ سمجھتے ہوئے اپنی روش پر نظر ثانی کریں کہ اگر اب بھی وہ اس روش سے باز آ جائیں تو اللہ کے دامن رحمت میں جگہ پا سکتے ہیں۔ اس جگہ یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ معافی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً ایک شخص خطائیں بھی کرتا رہتا ہے اور نیکیاں بھی، اور اس کی نیکیاں اس کی خطاؤں کے معاف ہونے کا ذریعہ بن جاتی ہیں، خواہ اسے ان خطاؤں پر توبہ و استغفار کرنے کا موقع نہ ملا ہو، بلکہ وہ انہیں بھول بھی چکا ہو۔ اسی طرح ایک شخص پر دنیا میں جتنی بھی تکلیفیں اور مصیبتیں اور بیماریاں اور طرح طرح کی رنج و

غم پہچانے والی آفات آتی ہیں، وہ سب اس کی خطاؤں کا بدل بن جاتی ہیں۔ اسی بنا پر گناہوں کی معافی کا ذکر توبہ قبول کرنے سے الگ کیا گیا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ توبہ کے بغیر خطا بخشش کی یہ رعایت صرف اہل ایمان کے لئے ہے اور اہل ایمان میں بھی صرف ان کے لیے جو سرکشی و بغاوت کے ہر جذبے سے خالی ہوں اور جن سے گناہوں کا صدور بشری کمزوری کی وجہ سے ہوا ہو نہ کہ استکبار اور معصیت پر اصرار کی بنا پر۔

چوتھی صفت یہ کہ وہ ”سخت سزا دینے والا“ ہے۔ اس صفت کا ذکر کر کے لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ بندگی کی راہ اختیار کرنے والوں کے لئے اللہ تعالیٰ بقدر رحیم ہے، بغاوت و سرکشی کا رویہ اختیار کرنے والوں کے لیے اتنا ہی سخت ہے۔ جب کوئی شخص یا گروہ ان تمام حدوں سے گزر جاتا یہاں تک کہ وہ اس کے درگزر اور اس کی خطا بخشش کا مستحق ہو سکتا ہے، تو پھر وہ اس کی سزا کا مستحق بنا ہے، اور اس کی سزا ایسی ہولناک ہے کہ صرف ایک احمق انسان ہی اس کو قابل برداشت سمجھ سکتا ہے۔

پانچویں صفت یہ کہ وہ ”صاحب فضل“ ہے، یعنی کشادہ دست، غنی اور فیاض ہے۔ تمام مخلوقات پر اس کی نعمتوں اور اس کے احسانات کی ہمہ گیر بارش ہر آن ہو رہی ہے۔ بندوں کو جو کچھ بھی مل رہا ہے اسی کے فضل و کرم سے مل رہا ہے۔

ان پانچ صفات کے بعد دو حقیقتیں واشگاف طریقہ سے بیان کر دی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ معبود فی الحقیقت اس کے سوا کوئی نہیں ہے، خواہ لوگوں نے کتنے ہی دوسرے جھوٹے معبود بنا رکھے ہوں۔ دوسری یہ کہ جانا سب کو آخر کار اسی کی طرف ہے۔ کوئی دوسرا معبود لوگوں کے اعمال کا حساب لینے والا اور ان کی جزا و سزا کا فیصلہ کرنے والا نہیں ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اگر کوئی دوسروں کو معبود بنائے گا تو اپنی اس حماقت کا خمیازہ بھگتے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: یہ کتاب اتاری گئی ہے اللہ کی طرف سے جو زبردست ہے، ہر چیز کا جاننے والا ہے، گناہ بخشنے والا ہے اور توبہ کا قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا ہے، قدرت والا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں، اسی کے پاس (سب کو) جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اس کتاب کا اتارا جانا خدائے غالب و دانا کی طرف سے ہے۔ جو گناہ بخشنے والا اور توبہ قبول کرنے والا (اور) سخت عذاب دینے والا (اور) صاحب کرم ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھر کر جانا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اتارنا کتاب کا اللہ سے ہے، جو زبردست ہے، خبردار، گناہ بخشے والا اور توبہ قبول کرنے والا، سخت عذاب دینے والا، مقدور والا۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، اسی کی طرف پھر جانا ہے۔ قابل التوب: یعنی توبہ قبول کر کے گناہوں سے ایسا پاک و صاف کر دیتا ہے گویا کبھی گناہ کیا ہی نہ تھا۔ اور مزید براں توبہ کو مستقل طاعت قرار دے کر اس پر اجر عنایت فرماتا ہے۔ ذی الطول: یعنی بے حد قدرت و وسعت اور غنی والا، جو بندوں پر انعام و احسان بارشیں کرتا رہتا ہے۔ الیہ المصیر: جہاں پہنچ کر ہر ایک کو اپنے کیے کا بدلہ ملے گا۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: یہ کتاب اتارنا ہے اللہ کی طرف سے جو عزت والا، علم والا، گناہ بخشے والا اور توبہ قبول کرنے والا (ایمان داروں کی)، سخت عذاب کرنے والا (کافروں پر)، بڑے انعام والا (عارفوں پر)، اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھرنا ہے (بندوں کو آخرت میں)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانْتَبِهُوا ۚ

(سورہ المؤمن (مکی) آیت: ۶۲، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰)

ترجمہ: وہی اللہ (جس نے تمہارے لئے یہ سب کچھ کیا ہے) تمہارا رب ہے، ہر چیز کا خالق۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کدھر سے بہکائے جا رہے ہو (یعنی کون تم کو یہ الٹی پٹی پڑھا رہا ہے کہ جو نہ خالق ہیں نہ پروردگار وہ تمہاری عبادت کے مستحق ہیں)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ (یعنی جس کا ذکر ہوا نہ وہ جن کو تم نے تراش رکھا ہے) تمہارا رب، وہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ سو (بعد اثبات توحید کے) تم لوگ شرک کر کے کہاں الٹے چلے جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: یہی خدا تمہارا پروردگار ہے جو ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پھر تم کہاں بھٹک رہے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہ اللہ ہے، رب تمہارا، ہر چیز بنانے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی رات دن کی سب نعمتیں اسی کی طرف مانتے ہو تو بندگی بھی صرف اسی کی ہونی چاہیے۔ اس مقام پر پہنچ کر تم کہاں بھٹک جاتے ہو کہ مالک حقیقی تو کوئی ہو اور بندگی کسی کی کی جائے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہ ہے اللہ، تمہارا رب، ہر چیز کا بنانے والا۔ اس کے سوا کسی کے بندگی نہیں۔ تو کہاں اوندھے جاتے ہو (کہ اس کو چھوڑ کر بتوں کی عبادت کرتے ہو اور اس پر ایمان نہیں لاتے باوجودیکہ دلائل قائم ہیں)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ○

﴿سورہ المومن (مکی) آیات: ۶۵، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: وہی زندہ ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کو تم پکارو اپنے دین کو اس کے لئے خالص کر کے۔ ساری تعریف اللہ رب العالمین ہی کے لئے ہے (یعنی کوئی دوسرا نہیں ہے جس کی حمد و ثنا کے گیت گائے جائیں اور جس کے شکرانے بجا لائے جائیں)۔

الحی: یعنی اصلی اور حقیقی زندگی اسی کی ہے۔ اپنے بل پر آپ زندہ وہی ہے۔ ازلی و ابدی حیات اس کے سوا کسی کی بھی نہیں ہے۔ باقی سب کی حیات عطائی ہے، عارضی ہے، موت آشنا اور فنا در آغوش ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہی (ازلی ابدی) زندہ (رہنے والا) ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (سب) خالص اعتقاد کر کے اس کو پکارا کرو (اور شرک نہ کیا کرو)۔ تمام خوبیاں اسی اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہان کا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہ زندہ ہے (جس کو موت نہیں)۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو اس کی عبادت کرو۔ خالص کر کر اسی کو پکارو۔ ہر طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سزاوار) ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہ ہے زندہ رہنے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، سو اس کو پکارو خالص کر کر اس کی بندگی۔ سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔

الحی: جس پر کسی حیثیت سے کبھی فنا اور موت طاری نہیں ہوئی نہ ہو سکتی ہے۔ اور ظاہر ہے جب اس کی حیات ذاتی ہوئی تو تمام لوازم حیات بھی ذاتی ہوں گے۔

الحمد لله رب العالمین: کمالات خوبیاں سب وجود حیات کے تابع ہیں جو حی علی الاطلاق ہے وہ ہی عبادت کا مستحق اور تمام کمالات اور خوبیوں کا مالک ہو گا۔ اسی لئے ہوالحی کے بعد الحمد لله رب العالمین فرمایا۔ جیسا کہ پہلی آیت میں نعمتوں کا ذکر کر کے تبارک الله رب العالمین فرمایا تھا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ لا الہ الا الله کے بعد الحمد لله رب العالمین کہنا چاہیے۔ اس کا مآخذ یہی آیت تھی۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہی زندہ ہے (کہ اس کی فنا محال ہے) اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو اسے پوجو، نرے اس کے بندے ہو کر، سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ○

﴿سورہ دخان (مکی) آیات: ۸، قرآنی ترتیب: ۴۴، نزولی ترتیب: ۶۴﴾

ترجمہ: کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے۔ وہی زندگی عطا کرتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ تمہارا رب اور تمہارے ان اسلاف کا رب جو گزر چکے ہیں۔

لا الہ الا هو: معبود سے مراد ہے حقیقی معبود، جس کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت (بندگی اور پرستش) کی جائے۔

یحی و یمیت: یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ بات سراسر عقل کے خلاف ہے کہ جس نے بے جان مادوں میں جان ڈال کر تم کو جیتا جاگتا انسان بنایا اور جو اس امر کے کلی اختیارات رکھتا ہے کہ جب تک چاہے تمہاری اس زندگی کو باقی رکھے اور جب چاہے اسے ختم کرے، اس کی تم بندگی نہ کرو، یا اس کے سوا کسی اور کی بندگی کرو، یا اس کے ساتھ دوسروں کی

بندگی بھی کرنے لگو۔

ربکم و رب ابائکم الاولین: اس میں ایک لطیف اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ تمہارے جن اسلاف نے اس کو چھوڑ کر دوسرے معبود بنائے، ان کا رب بھی حقیقت میں وہی تھا۔ انہوں نے اپنے اصلی رب کے سوا دوسروں کی بندگی کر کے کوئی صحیح کام نہ کیا تھا کہ ان کی تقلید کرنے میں تم حق بجانب ہو اور ان کے فعل کو اپنے مذہب کے درست ہونے کی دلیل ٹھہرا سکو۔ ان کو لازم تھا کہ وہ صرف اسی کی بندگی کرتے کیونکہ وہی ان کا رب تھا۔ لیکن اگر انہوں نے ایسا نہیں کیا تو تمہیں اِزم ہے کہ سب کی بندگی چھوڑ کر اسی ایک کی بندگی اختیار کرو کیونکہ وہی تمہارا رب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اس کے سوا کوئی لائق عبادت کے نہیں، وہی جان ڈالتا ہے اور وہی جان نکالتا ہے۔ وہ تمہارا بھی پروردگار ہے اور تمہارے اگلے باپ داداؤں کا بھی پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اس کے سوا کوئی معبود نہیں (وہی) چلاتا ہے اور (وہی) مارتا ہے (وہی) تمہارا اور تمہارے پہلے باپ دادا کا پروردگار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، چلاتا ہے اور مارتا ہے۔ رب تمہارا اور رب تمہارے اگلے باپ داداؤں کا۔

یعنی جس کے قبضہ میں مارنا چلانا اور وجود و عدم کی باگ ہو اور سب اولین و آخرین جس کے زیر تربیت ہوں کیا اس کے سوا دوسرے کی بندگی جائز ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی صاف حقیقت ہے جس میں شک و شبہ کی قطعاً گنجائش نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، وہ چلائے اور مارے۔ تمہارا رب اور تمہارے اگلے باپ دادا کا رب۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لَذُنُوبِكَ و لِلْمُؤْمِنِينَ و الْمُؤْمِنَاتِ و اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبِكُمْ و
مَنْوَحِكُمْ ۝

﴿سورہ محمد (مدنی) آیت: ۱۹، قرآنی ترتیب: ۷۴، نزولی ترتیب: ۹۵﴾

ترجمہ: پس اے نبی، خوب جان لو کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں ہے، اور معافی مانگو اپنے قصور کے لئے بھی اور مومن مردوں اور عورتوں کے لئے بھی۔

اسلام نے جو اخلاق انسان کو سکھائے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بندہ اپنے رب کی بندگی و عبادت بجا لانے میں، اور اس کے دین کی خاطر جان لڑانے میں، خواہ اپنی حد تک کتنی ہی کوشش کرتا رہا ہو، اس کو کبھی اس زعم میں مبتلا نہ ہونا چاہیے کہ جو کچھ مجھے کرنا چاہیے تھا وہ میں نے کر دیا ہے، بلکہ اسے ہمیشہ یہی سمجھتے رہنا چاہیے کہ میرے مالک کا مجھ پر جو حق تھا وہ میں ادا نہیں کر سکا ہوں، اور ہر وقت اپنے قصور کا اعتراف کر کے اللہ سے یہی دعا کرتے رہنا چاہیے کہ تیری خدمت میں جو کچھ بھی کوتاہی مجھ سے ہوئی ہے اس سے درگزر فرما۔ یہی اصل روح ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی کہ ”اے نبی، اپنے قصور کی معافی مانگو“۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ معاذ اللہ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فی الواقع جان بوجھ کر کوئی قصور کیا تھا، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ تمام بندگان خدا سے بڑھ کر جو بندہ اپنے رب کی بندگی بجا لانے والا تھا، اس کا منصب بھی یہ نہ تھا کہ اپنے کارنامے پر فخر کا کوئی شائبہ تک اس کے دل میں راہ پائے، بلکہ اس کا مقام بھی یہ تھا کہ اپنی ساری عظیم القدر خدمات کے باوجود اپنے رب کے حضور اعترافِ قصور ہی کرتا رہے۔ اسی کیفیت کا اثر تھا جس کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ بکثرت استغفار فرماتے رہتے تھے۔ ابو داؤد، نسائی اور مسند احمد کی روایت میں حضور کا یہ ارشاد منقول ہوا ہے کہ ”میں ہر روز سو بار اللہ سے استغفار کرتا ہوں“۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: تو آپ اس کا یقین رکھیے کہ بجز اللہ کے اور کوئی قابل عبادت نہیں اور آپ اپنی خطا کی معافی مانگتے رہیے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کے لئے بھی۔

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: اس میں دین کے تمام اصول و فروع آ گئے۔ کیونکہ علم سے مراد علم کامل اکمل ہے۔ اور علم کامل مستلزم ہے عمل جمیع مابہ التبعہ کو۔ حاصل یہ کہ جمیع اوامر و نواہی کے امتثال پر مداومت رکھو۔

وَاسْتَغْفِرْ لَذُنُوبِكَ: ذنب سے مراد ذنب مجازی ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پس جان رکھو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو اور مومن مردوں اور

مومن عورتوں کے لئے بھی۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: سو تو جان لے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے اور معافی مانگ اپنے گناہ کے واسطے اور ایمان مردوں اور عورتوں کے لئے۔

ہر ایک کا ذنب (گناہ) اس کے مرتبہ کے موافق ہوتا ہے۔ کسی کام کا بہت اچھا پہلو چھوڑ کر کم اچھا پہلو اختیار کرنا گو وہ حدود و جواز و استحسان میں ہو، بعض اوقات مقربین کے حق میں ذنب (گناہ) سمجھا جاتا ہے۔ حسنات الابوار سینات المقربین کے یہ ہی معنی ہیں۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دن میں سو بار استغفار فرماتے تھے۔ (تنبیہ) فاعلم انه لا اله الا الله الخ کا خطاب ہر ایک مخاطب کو ہے۔ اور اگر خاص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوں تو مطلب یہ ہے کہ اس علم پر برابر جسے رہیے اور استغفار کرتے رہیے۔ اور فاعلم کی تفریح ماقبل پر اس طرح ہے کہ قیامت آنے کے بعد کسی کو ایمان و توبہ وغیرہ نافع نہیں، تو آدمی کو چاہیے کہ اس کے آنے سے قبل صحیح معرفت حاصل کرے۔ اور ایمان و استغفار کے طریق پر مستقیم رہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو جان لو کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں اور اے محبوب اپنے خاصوں اور عام مسلمانوں مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی معافی مانگو۔

یہ اس امت پر اللہ تعالیٰ کا اکرام ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ ان کے لئے مغفرت طلب فرمائیں اور آپ شفیع مقبول الشفاعة ہیں اس کے بعد مومنین و غیر مومنین سب سے عام خطاب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِمِّنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

﴿سورہ الحشر (مدنی) آیات: ۲۲-۲۳ قرآنی ترتیب: ۵۹، نزولی ترتیب: ۱۰۱﴾

ترجمہ: وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب اور ظاہر ہر چیز کا جاننے والا، وہی رحمان اور

رحیم ہے۔ وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے نہایت مقدس سراسر سلامتی، امن دینے والا، نگہبان، سب پر غالب، اپنا حکم بزور نافذ کرنے والا اور بڑا ہی ہو کر رہنے والا۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو لوگ کر رہے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جو تخلیق کا منصوبہ بنانے والا اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری کرنے والا ہے۔ اس کے لیے بہترین نام ہیں۔ اور ہر چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے اس کی تسبیح کر رہی ہے، اور وہ زبردست اور حکیم ہے۔

ان آیات میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا جس کی طرف سے یہ قرآن تمہاری طرف بھیجا گیا ہے، جس نے یہ ذمہ داریاں تم پر ڈالی ہیں، اور جس کے حضور بالآخر تمہیں جواب دہ ہونا ہے، وہ کیسا خدا ہے اور کیا اس کی صفات ہیں۔ اوپر کے مضمون کے بعد متصلاً صفات الہی کا یہ بیان خود بخود انسان کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ اس کا سابقہ کسی معمولی ہستی سے نہیں ہے بلکہ اس عظیم و جلیل ہستی سے ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ اس مقام پر یہ بات بھی جان لینی چاہیے کہ قرآن مجید میں اگرچہ جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بے نظیر طریقے سے بیان کی گئی ہیں جن سے ذات الہی کا نہایت واضح تصور حاصل ہوتا ہے، لیکن دو مقامات ایسے ہیں جن میں صفات باری تعالیٰ کا جامع ترین بیان پایا جاتا ہے۔ ایک سورہ بقرہ میں آیت الکرسی (آیت ۲۵۵)۔ دوسرے، سورہ حشر کی یہ آیات۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود (بننے کے لائق) نہیں۔ وہ جاننے والا ہے پوشیدہ چیزوں کا اور ظاہر چیزوں کا۔ وہی بڑا مہربان، رحم والا ہے۔ وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے۔ (سب عیبوں سے) پاک ہے۔ سالم ہے، امن دینے والا، نگہبانی کرنے والا ہے، زبردست ہے، خرابی کا درست کر دینے والا ہے۔ بڑی عظمت والا ہے اللہ تعالیٰ (جس کی شان یہ ہے) لوگوں کے شرک سے پاک ہے۔ وہ معبود (برحق) ہے۔ پیدا کرنے والا ہے، ٹھیک ٹھیک بنانے والا ہے، وہ صورت بنانے والا ہے۔ اس کے اچھے اچھے نام ہیں، سب چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں۔ اور وہی زبردست حکمت والا ہے۔

القدوس السلام: یعنی نہ ماضی میں اس میں کوئی عیب ہوا کہ حاصل ہے قدوس کا۔ اور نہ آئندہ اس کا احتمال ہے کہ حاصل ہے سلام کا۔

المہيمن: یعنی آفت بھی نہیں آنے دیتا۔ اور آئی ہوئی کو بھی دور کر دیتا ہے۔

الباری: یعنی ہر چیز کو حکمت کے موافق بناتا ہے۔

پس ایسے باعظمت کے احکام کی بجا آوری ضرور اور نہایت ضرور ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پوشیدہ اور ظاہر کا جاننے والا۔ وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ بادشاہ (حقیقی) پاک ذات (ہر عیب سے) سلامتی امن دینے والا، نگہبان، غالب، زبردست بڑائی والا۔ خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہ اللہ ہے جس کے سوا بندگی نہیں کسی کی۔ جانتا ہے جو پوشیدہ ہے اور جو ظاہر ہے۔ وہ ہے بڑا مہربان رحم والا۔ وہ اللہ ہے جس کے سوائے بندگی نہیں کسی کی، وہ بادشاہ ہے، پاک ذات، سب عیبوں سے سالم، امان دینے والا، پناہ میں لینے والا، زبردست دباؤ والا، صاحب عظمت، پاک ہے اللہ ان کے شریک بتلانے سے۔ وہ اللہ ہے بنانے والا، نکال کھڑا کرنے والا، صورت کھینچنے والا، اسی کے ہیں سب نام خاصے (عمدہ)۔ پاکی بول رہا ہے اس کی جو کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ اور وہی ہے زبردست حکمتوں والا۔ المسلم: یعنی سب نقائص اور کمزوریوں سے پاک، اور سب عیوب و آفات سے سالم، نہ کوئی برائی اس کی بارگاہ تک پہنچی، نہ پہنچے۔

المومن: ”مومن“ کا ترجمہ ”امان دینے والا“ کیا ہے۔ اور بعض مفسرین کے نزدیک ”مصدق“ کے معنی ہیں یعنی اپنی اور اپنے پیغمبروں کی قولا و فعلا تصدیق کرنے والا۔ یا مومنین کے ایمان پر مہر تصدیق ثبت کرنے والا۔

سبحن اللہ عما یشرکون: یعنی اس کی ذات و صفات اور افعال میں کوئی شریک نہیں ہو سکتا۔ المصور: جیسا کہ نطفہ پر انسان کی تصویر کھینچ دی۔

لہ الاسماء الحسنی: یعنی وہ نام جو اعلیٰ درجہ کی خوبیوں اور کمالات پر دلالت کرتے ہیں۔ یسبح لہ ما فی السموت والارض: یعنی زبان حال سے یا قال سے بھی جس کو ہم نہیں سمجھتے۔ وهو العزیز الحکیم: تمام کمالات و صفات الہیہ کا مرجع ان دو صفتوں ”عزیز“ اور ”حکیم“ کی طرف ہے۔ کیونکہ ”عزیز“ کمال قدرت پر اور ”حکیم“ کمال علم پر دلالت کرتا ہے۔ اور جتنے کمالات ہیں علم اور قدرت سے کسی نہ کسی طرح وابستہ ہیں۔ روایات میں سورہ ”حشر“ کی ان تین آیتوں کی بہت فضیلت آئی ہے۔ مومن کو چاہیے کہ صبح و شام ان آیات کی تلاوت پر مواظبت رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہر نہاں و عیاں کا جاننے والا (موجود کا بھی اور معدوم کا بھی دنیا کا بھی اور آخرت کا بھی)۔ وہی ہے بڑا مہربان رحمت والا۔ وہی ہے اللہ جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، نہایت پاک (ہر عیب سے) اور تمام برائیوں سے، سلامتی دینے والا (اپنی مخلوق کو)۔ امان

بخشنے والا (اپنے عذاب سے اپنے فرمانبردار بندوں کو)، حفاظت فرمانے والا، عزت والا، عظمت والا، تکبر والا۔ اللہ کو پاکی ہے ان کے شرک سے وہی ہے اللہ بنانے والا، پیدا کرنے والا (نہایت سے بہت کرنے والا)، ہر ایک کو صورت دینے والا (جیسی چاہے)۔ اسی کے ہیں سب اچھے نام (نانوے جو حدیث میں وارد ہیں)۔ اس کی پاکی بولتا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ اور وہی عزت و حکمت والا ہے۔ الملک: ملک و حکومت کا حقیقی مالک کہ تمام موجودات اس کے تحت ہیں اور اس کی مالکیت و سلطنت دائمی ہے جسے زوال نہیں۔

المتکبر: یعنی عظمت و بڑائی والا اپنی ذات اور تمام صفات میں اور اپنی بڑائی کا اظہار اسی کے شایاں اور لائق ہے کہ اس کا ہر کمال عظیم ہے اور ہر صفت عالی۔ مخلوق میں کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ تکبر یعنی اپنی بڑائی کا اظہار کرے۔ بندے کے لئے عجز و انکسار شایاں ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ۝

﴿سورہ التغابن (مدنی) آیت: ۱۳، قرآنی ترتیب: ۶۳، نزولی ترتیب: ۱۰۸﴾

ترجمہ: اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، لہذا ایمان لانے والوں کو اللہ پر ہی بھروسہ رکھنا چاہیے۔ یعنی خدائی کے سارے اختیارات تنہا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں۔ کوئی دوسرا سرے سے یہ اختیار رکھتا ہی نہیں ہے کہ تمہاری اچھی یا بری تقدیر بنا سکے۔ اچھا وقت آ سکتا ہے تو اسی کے لئے آ سکتا ہے، اور برا وقت مل سکتا ہے تو اسی کے لئے مل سکتا ہے۔ لہذا جو شخص سچے دل سے اللہ کو خدائے واحد مانتا ہو اس کے لیے اس کے سوا سرے سے کوئی راستہ ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ پر بھروسہ رکھے اور دنیا میں ایک مومن کی حیثیت سے اپنا فرض اس یقین کے ساتھ انجام دیتا چلا جائے کہ خیر بہر حال اسی راہ میں ہے جس کی طرف اللہ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اس راہ میں کامیابی نصیب ہو گی تو اللہ ہی کی مدد اور تائید و توفیق سے ہو گی، کوئی دوسری طاقت مدد کرنے والی نہیں ہے اور اس راہ میں اگر مشکلات و مصائب اور خطرات و مہالک سے سابقہ پیش آئے گا تو ان سے بھی وہی بچائے گا، کوئی دوسرا بچانے والا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اللہ کے سوا کوئی معبود (بننے کے قابل) نہیں (پس اسی کو معبود سمجھنا چاہیے)۔ اور مسلمانوں کو اللہ ہی پر (مصائب وغیرہ میں) توکل رکھنا چاہیے۔

اس میں ایمان کا مضمون جو اوپر مذکور تھا اور صبر کا مضمون جو کہ بعد میں مذکور تھا دونوں آگئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اللہ (جو معبود برحق ہے اس) کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو مومنوں کو چاہیے کہ خدا ہی پر بھروسہ رکھیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ، اس کے سوائے کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ پر چاہیے بھروسہ کریں ایمان والے۔
یعنی معبود اور مستعان تنہا اسی کی ذات ہے نہ کسی اور کی بندگی نہ کوئی دوسرا بھروسہ کے لائق۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ ہے، جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ ہی پر ایمان والے بھروسہ کریں۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ○

﴿سورہ المزمل (مکی) آیت: ۹، قرآنی ترتیب: ۷۳، نزولی ترتیب: ۳﴾

ترجمہ: وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اسی کو اپنا وکیل بنا لو۔
وکیل اس شخص کو کہتے ہیں جس پر اعتماد کر کے کوئی شخص اپنا معاملہ اس کے سپرد کر دے۔
قریب قریب اسی معنی میں ہم اردو زبان میں وکیل کا لفظ اس شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جس کے حوالہ اپنا مقدمہ کر کے ایک آدمی مطمئن ہو جاتا ہے کہ اس کی طرف سے وہ اچھی طرح مقدمہ لڑے گا اور اسے خود اپنا مقدمہ لڑنے کی حاجت نہ رہے گی۔ پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اس دین کی دعوت پیش کرنے پر تمہارے خلاف مخالفتوں کا جو طوفان اٹھ کھڑا ہوا ہے اور جو مشکلات تمہیں پیش آرہی ہیں ان پر کوئی پریشانی تم کو لاحق نہ ہونی چاہیے۔ تمہارا رب وہ ہے جو مشرق و مغرب، یعنی ساری کائنات کا مالک ہے، جس کے سوا خدائی کے اختیارات کسی کے ہاتھ میں نہیں ہیں۔ تم اپنا معاملہ اسی کے حوالے کر دو اور مطمئن ہو جاؤ کہ اب تمہارا مقدمہ وہ لڑے گا، تمہارے مخالفین سے وہ نمٹے گا اور تمہارے سارے کام وہ بنائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے، اس کے سوا کوئی قابل عبادت نہیں۔ تو اسی کو اپنے کام سپرد کر دینے کے لئے قرار دیے رہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (وہی) مشرق اور مغرب کا مالک (ہے اور) اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو اسی کو اپنا کارساز بناؤ۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: مالک مشرق اور مغرب کا، اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، سو پکڑ لے اس کو کام بنانے والا۔
رب المشرق والمغرب: مشرق دن اور مغرب رات کا نشان ہے۔ گویا اشارہ کر دیا ہے کہ دن اور رات دونوں کو اسی مالک مشرق و مغرب کی یاد اور رضا جوئی میں لگانا چاہیے۔
لا الہ الا هو فاتخذہ وکیلًا: یعنی بندگی بھی اسی کی اور توکل بھی اسی پر ہونا چاہیے۔ جب وہ وکیل و کارساز ہو تو دوسروں سے کٹ جانے اور الگ ہونے کی کیا پرواہ ہے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہ پورب کا رب اور بچھتم کا رب، اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم اسی کو اپنا کارساز بناؤ (اور اپنے کام اسی کی طرف تفویض کرو)۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کتابیات

- ۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔
- ۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا اشرف علی تھانوی۔
- ۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا فتح محمد جالندھری۔
- ۴۔ القرآن الکریم، ترجمہ: مولانا محمود الحسن۔
- تفسیر: مولانا شبیر احمد عثمانی۔
- ۵۔ کنز الایمان
- فی ترجمۃ القرآن ترجمہ: مولانا احمد رضا خان بریلوی۔
- تفسیر: مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔

قرآنی دعائیں

پروین ریاض

دعا ارشاد باری، سنت انبیاء اور شیوہ صالحین ہے۔
قرآن پاک میں وارد یہ دعائیں پانچ مستند مفسرین کی تشریحات
کے ساتھ اہل دل کی نذر ہیں۔ ان شاء اللہ فکر نجات رکھنے
والے مزید روحانی تسکین حاصل کریں گے۔



اس مضمون میں شامل دعاؤں کی فہرست (باعبار ترتیب قرآنی)

صفحہ	مضمون دعا	دعا کرنے والے	آیت	سورہ
۴۴۳	حصول برکت	حضرت رسالت مآب		بسم اللہ الرحمن الرحیم
۴۴۴	ہدایت و رہنمائی کیلئے	حضرت رسالت مآب	۷-۱	فاتحہ
۴۴۸	ذریعہ کے لئے	حضرت ابراہیم	۱۲۴	بقرہ
۴۴۹	اہل مکہ کے لئے	حضرت ابراہیم	۱۲۶	بقرہ
۴۴۱	ذریعہ کے لئے	حضرت ابراہیم	۱۲۹-۱۲۷	بقرہ
۴۴۴	دنیا اور آخرت کے بھلائی کیلئے	حضرت رسالت مآب	۲۰۱	بقرہ
۴۴۵	ثابت قدمی کے لئے	طالوت اور ان کا لشکر	۲۵۰	بقرہ
۴۴۶	بھول چوک سے معافی کیلئے	حضرت رسالت مآب	۲۸۶-۲۸۵	بقرہ
۴۴۹	ہدایت پر ثابت قدمی کیلئے	الراخون فی العلم	۹-۸	آل عمران
۴۵۱	معفرت کے لئے	اللہ کے متقی بندے	۱۶	آل عمران
۴۵۲	پاک اولاد کیلئے	حضرت زکریا	۳۸	آل عمران
۴۵۳	عاقبت بخیر ہونے کیلئے	حواریوں	۵۳-۵۲	آل عمران
۴۵۴	ثابت قدمی کے لئے	صابرین	۱۴۷	آل عمران
۴۵۵	آخرت کی رسوائی سے بچنے کیلئے	اولی الالباب	۱۹۴-۱۹۱	آل عمران
۴۵۸	مظلومیت اور لاچارگی سے نجات کیلئے	مکہ کے مظلوم مسلمان	۷۵	النساء
۴۶۰	فاسقوں کے ماحول سے چھٹکارے کیلئے	حضرت موسیٰ	۲۵	المائدہ
۴۶۱	عاقبت بخیر ہونے کے لئے	تارک الدنیا نصرانی	۸۴-۸۳	المائدہ
۴۶۳	رزق حلال کے لئے	حضرت عیسیٰ	۱۱۳	المائدہ
	کوئی بھی نیک کام خصوصاً	حضرت رسالت مآب	۱۶۳-۱۶۱	الانعام
۴۶۴	نماز شروع کرنے سے پہلے پڑھنے کیلئے	حضرت آدم و اماں حوا	۲۳	الاعراف
۴۶۷	مصائب سے نجات کے لئے	اصحاب الاعراف	۴۷	الاعراف
۴۶۸	انجام بد سے بچنے کے لئے	حضرت شعیب	۸۹	الاعراف
۴۶۹	مقدمہ میں کامیابی کے لئے	فرعون کے جادوگر	۱۲۶-۱۲۵	الاعراف
۴۷۱	استقامت کے لئے	(بعد از ایمان)		

۴۷۳	اپنے اور بھائی کیلئے استغفار	موسیٰ علیہ السلام	۱۵۱	الاعراف
	استغفار اور دنیا اور آخرت	موسیٰ علیہ السلام	۱۵۵ - ۱۵۶	الاعراف
۴۷۴	میں بھلائی کے لئے	قوم موسیٰ	۸۵ - ۸۶	یونس
۴۷۵	فاسقوں کے زرخے سے نکلنے کیلئے	موسیٰ علیہ السلام	۸۸	یونس
۴۷۸	اللہ کے دشمنوں کے خلاف	حضرت نوح	۴۱	ہود
۴۸۱	کشتی میں سوار ہوتے وقت	فرشتے	۷۳	ہود
۴۸۲	رحمت اور برکت کے لئے	حضرت یعقوب	۶۴	یوسف
۴۸۳	الوداع کرتے وقت	حضرت یوسف	۱۰۱	یوسف
۴۸۴	حسن خاتمہ کے لئے	حضرت ابراہیم	۳۵ - ۴۱	ابراہیم
	شہر مکہ کی فضیلت، اپنی، اولاد، والدین			
۴۸۶	و مومنین کی مغفرت اور قبولیت اعمال کیلئے			
۴۹۴	شیطان سے پناہ مانگنے کیلئے	آداب تلاوت	۹۸	النحل
۴۹۶	والدین کے لئے	حضرت رسالت مآب	۲۴	بنی اسرائیل
	شہر سے نکلنے اور داخل	حضرت رسالت مآب	۸۰	بنی اسرائیل
۴۹۷	ہونے کی			
۵۰۰	نیک کام کے آغاز پر	اصحاب کہف	۱۰	کہف
۵۰۰	اولاد کے لئے	زکریا علیہ السلام	۳ - ۶	مریم
۵۰۳	دعا کی قبولیت کے لئے	حضرت ابراہیم علیہ السلام	۴۸	مریم
	دینی اور دنیاوی معاملات	موسیٰ علیہ السلام	۲۵ - ۲۸	طہ
۵۰۴	میں آسانی اور عزت کیلئے			
۵۰۷	علم میں اضافے کے لئے	حضرت رسالت مآب	۱۱۴	طہ
۵۰۹	شفاء کے لئے	حضرت ایوب	۸۳	الانبياء
۵۱۰	قید اور آفات سے نجات کیلئے	حضرت یونس	۸۷	الانبياء
۵۱۲	طلب اولاد کے لئے	حضرت زکریا	۸۹	الانبياء
۵۱۳	اللہ سے طلب استعانت کے لئے	حضرت رسالت مآب	۱۱۲	الانبياء
۵۱۴	داعی حق کے لئے	حضرت نوح علیہ السلام	۲۶	مومنون
۵۱۵	نیک اعمال اور حسن خاتمہ کیلئے	حضرت نوح علیہ السلام	۲۸ - ۲۹	مومنون
۵۱۷	انجام بد سے بچنے کیلئے	حضرت رسالت مآب	۹۳ - ۹۴	مومنون
۵۱۸	جن دافس کے شر سے بچنے کیلئے	حضرت رسالت مآب	۹۷ - ۹۸	مومنون
۵۱۹	عبرت کے لئے	اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب	۱۰۳ - ۱۱۱	مومنون
۵۲۳	طلب مغفرت کے لئے	حضرت رسالت مآب	۱۱۸	مومنون
۵۲۴	عذاب جہنم سے بچانے کیلئے	عباد الرحمن	۶۵	الفرقان
۵۲۵	اہل خانہ کے لئے	عباد الرحمن	۷۴	الفرقان
۵۲۸	حسن انجام کے لئے	حضرت ابراہیم	۸۳ - ۸۹	الشعراء

۵۳۲	نبروں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کیلئے	حضرت نوحؑ	۱۱۸ - ۱۱۷	الشعراء
۵۳۳	بدکاروں سے چھٹکارے کیلئے	حضرت لوطؑ	۱۶۹	الشعراء
۵۳۵	شکرِ نعمت اور انجامِ بخیر کیلئے	حضرت سلیمانؑ	۱۹	النمل
۵۳۷	طلبِ مغفرت کے لئے	حضرت موسیٰؑ	۱۶	القصاص
۵۳۹	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۱	القصاص
۵۳۹	حاجتِ روائی کے لئے	حضرت موسیٰؑ	۲۳	القصاص
۵۴۰	غلط کاروں کے فتنے سے بچنے کیلئے	حضرت لوطؑ	۳۰	العنکبوت
۵۴۲	عبرت کے لئے	بجرموں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	۱۸ - ۱۲	الم سجدہ
	بعد از قیامت عذابِ الہی سے بچنے کے لئے	کفار اور منافقین	۶۸ - ۶۶	الاحزاب
۵۴۷	عبرت کے لئے	اہلِ جہنم کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	۳۷ - ۳۶	فاطر
۵۵۱	نیک اولاد کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۰۰	الصفت
۵۵۲	طلبِ مغفرت و منصب کیلئے	حضرت سلیمانؑ	۳۵	ص
۵۵۳	شفا کے لئے	حضرت ایوبؑ	۴۱	ص
۵۵۵	عبرت کے لئے	اہلِ جہنم	۶۳ - ۵۵	ص
۵۵۹	کفار کی خلافِ اللہ سے استعانت کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۴۶	زمر
۵۶۰	اہلِ ایمان کے لئے	فرشتے	۹ - ۷	مومن
۵۶۵	متکبر کے شر سے بچنے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۷	مومن
۵۶۷	سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۱۳ - ۱۱	زخرف
	شکرِ نعمت، عملِ صالح، اولاد کی اصلاح اور توبہ کے لئے	ایک خاص انسان	۱۵	الاحقاف
۵۷۰	دشمنوں سے انتقام کے لئے	حضرت نوحؑ	۱۰	القمر
۵۷۲	کینہ اور بغض سے بچنے کیلئے	اہلِ ایمان	۱۰	الحشر
۵۷۳	اللہ پر توکل اور طلبِ مغفرت و استعانت کیلئے	حضرت ابراہیمؑ	۵ - ۴	ممتحنہ
۵۷۵	آخرت میں سرخروئی کیلئے	اہلِ ایمان	۸	تحریم
۵۷۷	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	زنِ فرعون (آسیہ بنت مزاحم)	۱۱	تحریم
۵۷۸	کافرین کی بربادی اور اپنی والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے	حضرت نوحؑ	۲۸ - ۲۶	نوح
۵۸۰	قبولیت اعمال کے لئے		۱۸۲ - ۱۸۰	الصفت



(باعتبار حروف تہجی)

صفحہ	صفحہ
۳۶۱	آداب تلاوت
۳۵۳	حضرت آدم و نوح کی دعا
	آسیہ بنت مزاحم (زن فرعون) کی دعا
	حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعائیں
۳۵۲	۱۔
۵۰۰	۲۔
۵۱۲	۳۔
	حضرت سلیمان علیہ السلام
۵۳۵	۱۔ کی دعائیں
۵۵۲	۲۔
۳۶۹	حضرت شعیب علیہ السلام کی دعا
۳۵۳	صابرین کی دعا
۳۴۶	طاہرات اور ان کے لشکر کی دعا
	عبدالرحمان کی دعائیں
۵۲۴	۱۔
۳۲۵	۲۔
۳۶۳	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا
	فرشتوں کی دعائیں
۳۸۲	۱۔
۵۶۰	۲۔
	فرعون کے جلاوگروں کی ایمان
۳۷۱	لانے کے بعد دعا
۳۷۵	قوم موسیٰ کی دعا
۵۳۷	کفار اور منافقین کی دعا
۵۳۲	مجرموں کی دعا اور اللہ کا جواب
	حضرت لوط علیہ السلام کی دعائیں
۵۳۳	۱۔
	۲۔
	۳۔
	ایک خاص انسان کی دعا
	حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا
	۱۔
	۲۔

صفحہ

صفحہ

۴۶۰	۱۔	حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعائیں	۵۴۰	۲۔	حضرت رسالت مآب محمد مصطفیٰ
۴۷۳	۲۔				صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعائیں
۴۷۴	۳۔		۴۳۱	۱۔	
۴۷۸	۴۔		۴۳۲	۲۔	
۵۰۴	۵۔		۴۳۳	۳۔	
۵۳۷	۶۔		۴۳۷	۴۔	
۵۳۹	۷۔		۴۶۵	۵۔	
۵۳۹	۸۔		۴۹۶	۶۔	
۵۶۵	۹۔		۴۹۷	۷۔	
		حضرت نوح علیہ السلام کی دعائیں	۵۰۷	۸۔	
۴۸۱	۱۔		۵۱۳	۹۔	
۵۱۴	۲۔		۵۱۷	۱۰۔	
۵۱۵	۳۔		۵۱۸	۱۱۔	
۵۳۲	۴۔		۵۲۳	۱۲۔	
۵۷۲	۵۔		۵۵۹	۱۳۔	
۵۸۰	۶۔		۵۶۷	۱۴۔	
۴۸۳		حضرت یعقوب علیہ السلام کی دعا	۴۵۹		مکہ کے مظلوم مسلمانوں کی دعا
۴۸۳		حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا			
۵۱۰		حضرت یونس علیہ السلام کی دعا			

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (حصول برکت کے لئے)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ○

ترجمہ: اللہ کے نام سے جو رحمان و رحیم ہے۔

اسلام جو تہذیب انسان کو سکھاتا ہے اس کے قواعد میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ہر کام کی ابتدا خدا کے نام سے کرے۔ اس قاعدے کی پابندی اگر شعور اور خلوص کے ساتھ کی جائے تو اس سے لازماً فائدے حاصل ہوں گے۔ ایک یہ کہ آدمی بہت سے بُرے کاموں سے بچ جائے گا کیونکہ خدا کا نام لینے سے آدمی کی ذہنیت بالکل ٹھیک سمت اختیار کرے گی اور وہ ہمیشہ صحیح ترین نقطہ سے اپنی حرکت کا آغاز کرے گا۔ نیز سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ خدا کے نام سے اپنے کام کا آغاز کرے گا تو خدا کی تائید اور توفیق اس کے شامل حال ہوگی۔ اس کی سعی میں برکت ڈالی جائے گی اور شیطان کی فساد انگیزیوں سے اس کو بچایا جائے گا۔ خدا کا طریقہ یہ ہے کہ جب بندہ اس کی طرف توجہ کرتا ہے تو وہ بھی بندے کی طرف توجہ فرماتا ہے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: شروع خدا کا نام لے کر جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔

چونکہ حکم ہے کہ قرآن مجید خدا کا نام لے کر شروع کیا جائے اس لئے ہمیں بسم اللہ کے ترجمے کے شروع میں کہو کا لفظ جو مقدر ہے لکھ دینا چاہئے تھا۔ مگر سب جگہ قرآن میں یہ لفظ لکھنا پڑتا اور اس میں وہ لطف نہ رہتا جو بسم اللہ الرحمن الرحیم میں ہے۔ اس لئے یہ لفظ مقدر ہی رہنے دیا۔

(مولانا فتح محمد خاں جالندھری)

○

ترجمہ: شروع اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے۔

رحمان اور رحیم دونوں مبالغے کے صیغے ہیں اور رحمن میں رحیم سے زیادہ مبالغہ ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو نہایت مہربان رحم والا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن پاک کی آیت ہے مگر سورہ فاتحہ یا کسی اور سورہ کا جزو نہیں۔ اس لیے نماز میں جہر کے ساتھ نہ پڑھی جائے، بخاری و مسلم میں مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما نماز الحمد للہ رب العلمین سے شروع فرماتے تھے۔ تراویح میں جو ختم کیا جاتا ہے اس میں کہیں ایک مرتبہ بسم اللہ جہر کے ساتھ ضرور پڑھی جائے تاکہ ایک آیت باقی نہ رہ جائے۔ قرآن پاک کی ہر سورت بسم اللہ سے شروع کی جائے، سوائے سورہ برأت کے۔ سورہ نمل میں آیت سجدہ کے بعد جو بسم اللہ آئی ہے وہ مستقل آیت نہیں بلکہ جزو آیت ہے، بلاخلاف اس آیت کے ساتھ ضرور پڑھی جائے گی۔ نماز جہری میں جہر، سری میں سر۔ ہر مہلح کام بسم اللہ سے شروع کرنا مستحب ہے، ناجائز کام پر بسم اللہ پڑھنا ممنوع ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



”اللہ تعالیٰ نے اپنی آخری کتاب قرآن مجید کا آغاز اپنے حکم افتتاح اور سنت غیر مبدل کے مطابق اپنے نام نامی اور اسم گرامی اور اپنی تمام صفات عالیہ اور اوصاف کمالیہ میں سے عظیم ترین صفت و وصف سے کیا ہے۔ یعنی اللہ کے نام سے جو الرحمن بھی ہے اور الرحیم بھی۔ اسی بنا پر نہ صرف قرآن مجید کا آغاز بسملہ سے کیا بلکہ اس کی ہر صورت کا افتتاح بھی اسی ذکر الہی اور حمد باری سے کیا گیا ہے۔ سوائے سورت توبہ و براۃ کے جس سے قبل ایک خاص سبب سے بسملہ مصحف موجودہ میں نہیں ثبت کی گئی۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام بلاغت نظام کا افتتاح اپنے نام نامی اور ذکر سائی سے کیا تو اس کی تمام مخلوقات کے لئے یہ سنت ربانی اور طریقہ الہی قائم ہوا کہ وہ اپنے ہر قول و فعل سے قبل اللہ تعالیٰ کا نام لیا کریں۔

(نقوش، قرآن نمبر، جلد دوم)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (ہدایت و رہنمائی کے لئے)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ لَا مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ ۝ لَا إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۝ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝

﴿سورہ فاتحہ (مکی) آیات: ۱-۷، قرآنی ترتیب: ۱، نزولی ترتیب: ۵﴾

ترجمہ: تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے۔ رحمن ہے رحیم ہے۔ روز جزا کا مالک ہے ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ ہمیں سیدھا راستہ دکھا۔ اُن لوگوں کا راستہ جن پر تونے

انعام فرمایا۔ جو معتبوب نہیں ہوئے جو بھٹکے ہوئے نہیں ہیں۔

الحمد للہ: سورۃ فاتحہ اصل میں تو ایک دعا ہے لیکن اس کی ابتدا خدا کی تعریف سے کی جا رہی ہے جس سے ہم دعا مانگنا چاہتے ہیں۔ یہ گویا اس امر کی تعلیم ہے کہ جب دعا مانگو تو مہذب طریقہ اختیار کرو۔ یہ کوئی تہذیب نہیں کہ منہ کھلتے ہی حجت اپنا مطلب پیش کر دیا۔ تہذیب کا تقاضا یہ ہے کہ جس سے دعا کر رہے ہو پہلے اس کی خوبی کا اس کے احسانات اور اس کے مرتبے کا اعتراف کرو۔

تعریف ہم جس کی بھی کرتے ہیں، دو وجوہ سے کیا کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ بجائے خود حسن و خوبی اور کمال رکھتا ہو قطع نظر اس کے کہ ہم پر اس کے ان فضائل کا کیا اثر ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ ہمارا محسن ہو اور ہم اعتراف نعمت کے جذبے سے سرشار ہو کر اس کی خوبیاں بیان کریں۔ اللہ تعالیٰ کی تعریف ان دونوں حیثیتوں سے ہے۔ یہ ہماری قدر شناسی کا تقاضا بھی ہے اور احسان شناسی کا بھی کہ ہم اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں۔

اور بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ تعریف اللہ کے لئے ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ تعریف صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ یہ بات کہہ کر ایک بڑی حقیقت پر سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور وہ حقیقت ایسی ہے جس کی پہلی ہی ضرب سے مخلوق پرستی کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ دنیا میں جہاں، جس چیز اور جس شکل میں بھی کوئی حسن، کوئی خوبی، کوئی کمال ہے اس کا سرچشمہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ کسی انسان، کسی دیوتا، کسی فرشتے، کسی سیارے، غرض کسی مخلوق کا کمال بھی ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ کا عطیہ ہے۔ پس اگر کوئی مستحق ہے کہ ہم اس کے گردیدہ، پرستار، احسان مند اور شکر گزار، نیاز مند اور خدمت گار بنیں تو وہ خالق کمال ہے نہ کہ صاحب کمال۔

رب العلمین: رب کا لفظ عربی زبان میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے: ۱۔ مالک اور آقا، ۲۔ مربی پرورش کرنے والا، خیر گیری اور نگہبانی کرنیوالا، ۳۔ فرمانروا، حاکم، مذبر اور منتظم۔ اللہ تعالیٰ سب معنوں میں کائنات کا رب ہے۔

الرحمن الرحیم: انسان کا خاصا ہے کہ جب کوئی چیز اس کی نگاہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے تو وہ مبالغہ کے صیغوں میں اس کو بیان کرتا ہے اور اگر مبالغہ کا لفظ بول کر وہ محسوس کرتا ہے کہ اس شے کی فراوانی کا حق ادا نہیں ہوا تو پھر وہ اسی معنی کا ایک اور لفظ بولتا ہے تاکہ وہ کمی پوری ہو جائے جو اس کے نزدیک مبالغہ میں رہ گئی ہے۔ اللہ کی تعریف میں رحمن کا لفظ استعمال کرنے کے بعد پھر رحیم کا اضافہ کرنے میں بھی یہی نکتہ پوشیدہ ہے۔ رحمان عربی زبان میں بڑے مبالغہ کا صیغہ ہے۔ لیکن خدا کی رحمت اور مہربانی اپنی مخلوق پر اتنی زیادہ ہے، اس قدر وسیع ہے، ایسی بے حد و حساب ہے کہ اس کے بیان میں ”سخی“ کا لفظ بول کر جب تشنگی محسوس کرتے ہیں تو اس پر ”داتا“ کا اضافہ کرتے ہیں۔ رنگ کی تعریف میں جب ”گورے“ کو کافی نہیں پاتے تو اس پر ”چٹے“ کا لفظ بڑھا دیتے ہیں۔ درازی قد کے ذکر میں جب ”لمبا“ کہنے سے تسلی نہیں ہوتی تو اس پر ”تزنکا“ بھی کہتے ہیں۔

ملک يوم الدين: یعنی اس دن کا مالک جبکہ تمام اگلی پچھلی نسلوں کو جمع کر کے ان کے کارنامے زندگی کا حساب لیا جائے گا اور ہر انسان کو اس کے عمل کا پورا صلہ دیا جائے گا۔ اللہ کی تعریف میں رحمان اور رحیم کہنے کے بعد مالک روز جزا کہنے سے یہ بات نکلتی ہے کہ وہ نرا مہربان ہی نہیں ہے بلکہ منصف بھی ہے، اور منصف بھی ایسا بااختیار کہ آخری فیصلے کے روز وہی پورے اقتدار کا مالک ہو گا، نہ اس کی سزا میں کوئی مزاحم ہو سکے گا اور نہ جزا میں مانع لہذا

ہم اس کی ربوبیت اور رحمت کی بنا پر اس سے محبت ہی نہیں کرتے بلکہ اس کے انصاف کی بنا پر اس سے ڈرتے بھی ہیں اور یہ احساس بھی رکھتے ہیں کہ ہمارے انجام کی بھلائی اور برائی بالکل اسی کے اختیار میں ہے۔

ایاک نعبد: عبادت کا لفظ بھی عربی زبان میں تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے: ۱۔ پوجا اور پرستش، ۲۔ اطاعت اور فرمانبرداری، ۳۔ بندگی اور غلامی۔ اس مقام پر تینوں معنی بیک وقت مراد ہیں یعنی ہم تیرے پرستار بھی ہیں، مطیع فرمان بھی اور بندہ و غلام بھی۔ اور بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ ہم تیرے ساتھ یہ تعلق رکھتے ہیں بلکہ واقعی حقیقت یہ ہے کہ ہمارا یہ تعلق صرف تیرے ہی ساتھ ہے۔ ان تینوں معنوں میں سے کسی معنی میں بھی کوئی دوسرا ہمارا معبود نہیں ہے۔

وایاک نستعین: یعنی تیرے ساتھ ہمارا تعلق محض عبادت ہی کا نہیں ہے بلکہ استعانت کا تعلق بھی ہم تیرے ہی ساتھ رکھتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ ساری کائنات کا رب تو ہی ہے۔ اور ساری طاقتیں تیرے ہی ہاتھ میں ہیں۔ اور ساری امتوں کا تو ایک ہی مالک ہے۔ اس لئے ہم اپنی حاجتوں کی طلب میں تیری طرف ہی رجوع کرتے ہیں۔ تیرے ہی آگے ہمارا ہاتھ پھیلتا ہے اور تیری ہی مدد پر ہمارا اعتماد ہے۔ اسی بنا پر ہم اپنی یہ درخواست لے کر تیری خدمت میں حاضر ہوئے ہیں۔

اھلنا الصراط المستقیم: یعنی زندگی کے ہر شعبہ میں خیال اور عمل اور برتاؤ کا وہ طریقہ ہمیں بتا جو بالکل صحیح ہو، جس سے غلط مینی اور غلط کاری اور بد انجامی کا خطرہ نہ ہو، جس پر چل کر ہم نجاتی فلاح اور سعادت حاصل کر سکیں۔ یہ ہے وہ درخواست جو قرآن کا مطالعہ شروع کرتے ہوئے بندہ اپنے خدا کے حضور پیش کرتا ہے۔ اس کی گزارش یہ ہے کہ آپ ہماری رہنمائی فرمائیں اور ہمیں بتائیں کہ قیاسی فلسفوں کی اس بھول بھلیوں میں حقیقت نفس الامری کیا ہے، اخلاق کے ان مختلف نظریات میں صحیح نظام اخلاق کونسا ہے۔ زندگی کی ان بے شمار پگڈنڈیوں کے درمیان فکر و عمل کی سیدھی اور صاف شاہراہ کونسی ہے۔

صراط الذین انعمت علیہم: یہ اس سیدھے راستے کی تعریف ہے جس کا علم ہم اللہ تعالیٰ سے مانگ رہے ہیں۔ یعنی وہ راستہ جس پر ہمیشہ سے تیرے منظور نظر لوگ چلتے رہے ہیں۔ وہ بے خطا راستہ قدیم ترین زمانہ سے آج تک جو شخص اور جو گروہ بھی اس پر چلا وہ تیرے انعامات کا مستحق ہوا اور تیری نعمتوں سے مالا مال ہو کر رہا۔

غیر المغضوب علیہم ولا الضالین: یعنی انعام پانے والوں سے ہماری مراد وہ لوگ نہیں ہیں جو بظاہر عارضی طور پر تیری دنیوی نعمتوں سے سرفراز تو ہوتے ہیں مگر دراصل وہ تیرے غضب کے مستحق ہوا کرتے ہیں اور اپنی فلاح و سعادت کی راہ گم کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس سببی تشریح سے یہ بات خود کھل جاتی ہے کہ ”انعام“ سے ہماری مراد حقیقی اور پائدار انعامات ہیں جو راست روی اور خدا کی خوشنودی کے نتیجہ میں ملا کرتے ہیں، نہ کہ وہ عارضی اور نمائشی انعامات جو پہلے بھی فرعونوں اور نمرودوں اور قارونوں کو ملتے رہے ہیں اور آج بھی ہماری آنکھوں کے سامنے بڑے بڑے ظالموں اور بدکاروں اور گمراہوں کو ملے ہوئے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مری ہیں ہر ہر عالم کے۔ جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ جو مالک ہیں روز جزا کے۔ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے درخواست اعانت کرتے ہیں۔ بتلا دیجئے ہم کو رستہ سیدھا۔ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے۔ نہ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ کا غضب کیا گیا اور نہ ان لوگوں کا جو رستہ سے گم ہو گئے۔

یہ سورت رب العالمین نے اپنے بندوں کی زبان سے فرمائی کہ ان الفاظ میں اپنے خالق و رازق کے سامنے عرض کریں۔

العلمین: مخلوقات کی الگ الگ جنس ایک عالم کہلاتا ہے، مثلاً عالم ملائکہ، عالم انسان، عالم پرند، عالم حیوانات، عالم جن۔

صراط الذین انعمت علیہم: انعام سے دینی انعام مراد ہے۔ انعام والے چار گروہ ہیں۔ انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین۔

المغضوب، الضالین: غضب کے مستحق وہ لوگ ہیں جو تحقیقات کے باوجود راہ ہدایت کو چھوڑ دیں اور گمراہ وہ ہیں جو راہ مستقیم کی تحقیقات نہ کرنا چاہیں ان میں سے مغضوب زیادہ ناراضی کے مستحق ہیں جو دیدہ دانستہ حق کی مخالفت میں سرگرم ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: سب طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سزاوار) ہے جو تمام مخلوقات کا پروردگار ہے۔ بڑا مہربان نہایت رحم والا۔ انصاف کے دن کا حاکم۔ (اے پروردگار) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ ہم کو سیدھے رستے چلا۔ ان لوگوں کے رستے جن پر تو اپنا فضل و کرم کرتا رہا۔ نہ ان کے جن پر غصے ہوتا رہا اور نہ گمراہوں کے۔

یہ سورت خدا نے اپنے بندوں کی زبان میں نازل فرمائی ہے۔

مقصود اس بات کا سکھانا ہے کہ وہ اس طرح خدا سے دعا کیا کریں۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ سب سے افضل ذکر لا الہ الا اللہ ہے اور سب سے افضل دعا الحمد للہ الخ۔

انصاف کے دن سے مراد قیامت کا دن ہے کیونکہ دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے ما ادرك ما يوم الدين يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ لله یعنی ”تم کو کیا معلوم ہے کہ انصاف کا دن کونسا ہے جس دن کوئی کسی کے کچھ کام نہ آوے گا اور اس دن خدا ہی کا حکم ہو گا۔“ اگرچہ اور دنوں کا مالک بھی خدا ہی ہے مگر اس روز کی تخصیص اس لئے ہے کہ اس روز خدا کے سوا کسی کا حکم نہ چلے گا۔ خدا فرمائے گا: لمن الملك اليوم ط لله الواحد القهار۔

(مولانا فتح محمد خان جالندھری)

○

ترجمہ: سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والا سارے جہان کا۔ بے حد مہربان نہایت رحم والا۔ مالک روز جزا کا۔ تیری ہی ہم بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔ بتلا ہم کو راہ سیدھی، راہ ان لوگوں کی جن پر تو نے فضل فرمایا۔ جن پر نہ تیرا غصہ ہوا اور نہ وہ گمراہ ہوئے۔

الحمد للہ: سب تعریفیں عمدہ سے عمدہ اول سے آخر تک جو ہوئی ہیں اور جو ہوں گی خدا ہی کو لائق ہیں، کیونکہ ہر نعمت اور ہر چیز کا پیدا کرنے والا اور عطا کرنے والا وہی ہے خواہ بلا واسطہ عطا فرمائے یا بالواسطہ، جیسے دھوپ کی وجہ سے اگر کسی کو حرارت یا نور پہنچے تو حقیقت میں آفتاب کا فیض ہے۔ شعر

حمد را با تو نسبتے ست درست

بر در ہر کہ رفت بر در تست

تو اب اس کا ترجمہ کرنا ہے کہ ”ہر طرح کی تعریفہ خدا ہی کو سزاوار ہے“ بڑی کوتاہی کی بات ہے جس کو اہل فہم خوب سمجھتے ہیں۔

العلمین: مجموعہ مخلوقات کو عالم کہتے ہیں اور اس لئے اس کی جمع نہیں لاتے مگر آیت میں عالم سے مراد ہر ہر جنس، مثلاً عالم حق، عالم ملائکہ، عالم انس وغیرہ وغیرہ) ہیں۔ اس لئے جمع لائے تاکہ جملہ افراد عالم کا مخلوق جناب باری ہونا خوب ظاہر ہو جائے۔

یوم الدین: اس کے خاص کرنے کی اول وجہ تو یہی ہے کہ اس دن بڑے بڑے امور پیش آئیں گے۔ ایسا خوفناک روز جو پہلے ہوا نہ ہو گا۔ دوسرے اس روز بجز ذات پاک حق تعالیٰ کے کسی کو ملک و حکومت ظاہری بھی تو نصیب نہ ہو گی۔ لمن الملك اليوم لله الواحد القہار۔

ایاک نستعین: اس آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اس کی ذات پاک کے سوا کسی سے حقیقت میں مدد مانگنی بالکل ناجائز ہے۔ ہاں اگر کسی مقبول بندہ کو محض واسطہ رحمت الہی اور غیر مستقل سمجھ کر استعانت ظاہر اس سے کرے تو یہ جائز ہے کہ یہ استعانت درحقیقت حق تعالیٰ ہی سے استعانت ہے۔

انعمت علیہم: جن پر انعام کیا گیا وہ چار فرقے ہیں: ۱۔ انبیاء، ۲۔ صدیقین، ۳۔ شہداء اور ۴۔ صالحین۔ کلام اللہ میں دوسرے موقع پر اس کی تصریح ہے۔ المغضوب علیہم سے یہود اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں۔ دیگر آیات و روایات اس پر شاہد ہیں اور صراط مستقیم سے محرومی کل دو طرح پر ہوتی ہے۔ عدم علم یا جان بوجھ کر۔ کوئی فرقہ گمراہ، اگلا پچھلا ان دو سے خارج نہیں ہو سکتا۔ سو نصاریٰ تو وجہ اول ہیں اور یہود دوسری میں ممتاز ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: سب خوبیاں اللہ کو جو مالک سارے جہان والوں کا۔ بہت مہربان رحمت والا۔ روز جزا کا مالک۔ ہم تجھی کو پوجیں اور تجھی سے مدد چاہیں۔ ہم کو سیدھا راستہ چلا، راستہ ان کا جن پر تو نے احسان کیا، نہ ان کا جن پر غضب ہوا اور نہ نہانے ہوؤں کا۔

اس سورت میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا، ربوبیت، رحمت، مالکیت، استحقاق عبادت، توفیق خیر، بندوں کی ہدایت، توجہ الی اللہ، اختصاص عبادت، استعانت، طلب رشد، آداب دعا، صالحین کے حال سے موافقت، گمراہوں سے اجتناب و نفرت، دنیا کی زندگانی کا خاتمہ، جزاء اور روز جزاء کا مصرح و مفصل بیان ہے اور جملہ مسائل کا اجمالاً۔
 حمد: ہر کام کی ابتداء میں تسمیہ کی طرح حمد الہی بجا لانا چاہئے۔ کبھی حمد واجب ہوتی ہے، جیسے خطبہ جمعہ میں، کبھی مستحب جیسے خطبہ نکاح و دعا و ہر امر ذیشان میں اور ہر کھانے پینے کے بعد اور کبھی سنت مؤکدہ جیسے چھینک آنے کے بعد (طحاوی)۔

رب العالمین: میں تمام کائنات کے حادث، ممکن، محتاج ہونے اور اللہ تعالیٰ کے واجب، قدیم، ازلی، ابدی، حی، قیوم، قادر، علیم ہونے کی طرف اشارہ ہے جن کو رب العالمین مستلزم ہے۔ دو لفظوں میں علم الہیات کے اہم مباحث طے ہو گئے۔

ملک يوم الدين: ملک کے ظہور تام کا بیان اور یہ دلیل ہے کہ اللہ کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں کیونکہ سب اس کے مملوک ہیں اور مملوک مستحق عبادت نہیں ہو سکتا۔ اسی سے معلوم ہوا کہ دنیا دارالعمل ہے اور اس کے لئے ایک آخر ہے۔ جہان کے سلسلہ کو ازلی و قدیم کہنا باطل ہے۔ اختتام دنیا کے بعد ایک جزا کا دن ہے۔ اس سے تنازع باطل ہو گیا۔

ایاک نعبد: ذکر ذات و صفات کے بعد یہ فرمانا اشارہ کرتا ہے کہ اعتقاد، عمل پر مقدم ہے اور عبادت کی مقبولیت عقیدے کی صحت پر موقوف ہے۔ نعبد کے صیغہ جمع سے ادا بجماعت بھی مستفاد ہوتی ہے اور یہ بھی کہ عوام کی عبادتیں محبوبوں اور مقبولوں کی عبادتوں کے ساتھ درجہ قبول پاتی ہیں۔ اس میں رد شرک بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا عبادت کسی کے لئے نہیں ہو سکتی۔

وایاک نستعین: میں تعلیم فرمائی کہ استعانت خواہ بواسطہ ہو یا بے واسطہ ہر طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ حقیقی مستعان وہی ہے باقی آلات و خدام و احباب وغیرہ سب عون الہی کے مظہر ہیں۔ بندے کو چاہئے کہ اس پر نظر رکھے اور ہر چیز میں دست قدرت کو کارکن دیکھے۔ اس سے یہ سمجھنا کہ اولیا و انبیاء سے مدد چاہنا شرک ہے عقیدہ باطلہ ہے۔ کیونکہ مقربان حق کی امداد، امداد الہی ہے۔ استعانت بالغیر نہیں۔ اگر اس آیت کے وہ معنی ہوتے جو وہابیہ نے سمجھے تو قرآن پاک میں اعینونی بقوة اور استعینوا بالصبر والصلوة کیوں وارد ہوتا اور احادیث میں اہل اللہ سے استعانت کی تعلیم کیوں دی جاتی۔

اهلنا الصراط المستقیم: معرفت ذات و صفات کے بعد عبادت اور اس کے بعد دعا تعلیم فرمائی اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بندے کو عبادت کے بعد مشغول دعا ہونا چاہئے۔ حدیث شریف میں بھی نماز کے بعد دعا کی تعلیم فرمائی گئی ہے (المطہرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن)۔ صراط مستقیم سے مراد اسلام یا قرآن یا خلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا حضور یا حضور کے آل و اصحاب ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صراط مستقیم طریق اہل سنت ہے جو اہل بیت و اصحاب اور سنت و قرآن و سواہ اعظم سب کو مانتے ہیں۔

صراط الذین انعمت علیہم: جملہ اولیٰ کی تفسیر ہے کہ صراط مستقیم سے طریق مسلمین مراد ہے۔ اس سے بہت

سے مسائل حل ہوتے ہیں کہ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا وہ صراطِ مستقیم میں داخل ہے۔
غیر المغضوب علیہم ولا الضالین: اس میں ہدایت ہے کہ طالب حق کو دشمنانِ خدا سے اجتناب اور ان کے
رہ و رسم، وضع و اطوار سے پرہیز لازم ہے۔ ترمذی کی روایت ہے کہ مغضوب علیہم سے یہود اور ضالین سے
نصاری مراد ہیں۔ ضاد اور ظاء میں مباحث ذاتی ہے، بعض صفات کا اشتراک انہیں متحد نہیں کر سکتا لہذا غیر
المغضوب بظاہر پڑھنا اگر بقصد ہو تو تحریفِ قرآن و کفر ہے ورنہ ناجائز۔ جو شخص ضاد کی جگہ ظا پڑھے اس کے
امامت جائز نہیں (محیطِ برہانی)۔

(مولانا احمد رضا بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا (ذریۃ کے لئے)

قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي ط قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ○

﴿سُورَةُ الْبَقَرَةِ (مدنی) آیت: ۱۲۳، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: ابراہیم نے عرض کیا: ”اور کیا میری اولاد سے بھی یہی وعدہ ہے؟“ اس نے جواب دیا: ”میرا وعدہ ظالموں
سے متعلق نہیں ہے۔“

یعنی یہ وعدہ تمہاری اولاد کے صرف اس حصے سے تعلق رکھتا ہے جو صالح ہو۔ ان میں سے جو ظالم ہوں
گے، ان کے لیے یہ وعدہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات خود ظاہر ہو جاتی ہے کہ گمراہ یہودی اور مشرک بنی اسماعیل
اس وعدہ کے مصداق نہیں ہیں۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: انہوں نے عرض کیا اور میری اولاد میں سے بھی کسی کسی کو (نبوت دیجئے) ارشاد ہوا ہوا کہ میرا (یہ)
عہدہ (نبوت) خلاف ورزی کرنے والوں کو نہ ملے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: انہوں نے کہا (پروردگار) میری اولاد میں سے بھی (پیشوا بنائیو) خدا نے فرمایا ہمارا اقرار ظالموں کے لیے
نہیں ہوا کرتا۔

اس میں اختلاف ہے کہ یہ آزمائش نبوت سے پہلے تھی یہ بعد اور کس امر میں تھی۔ کبھی بھی ہو اور
کسی امر میں بھی ہو وہ اس میں پورے نکلے اور خدا نے خوش ہو کر ان کو لوگوں کا پیشوا بنایا مگر یہ بھی فرما دیا کہ

تمہاری اولاد میں ظالم بھی ہوں گے اور جو ایسے ہوں گے ان کو منصب امامت عطا نہیں ہوگا، جو نیک ہوں گے وہی امام بنائے جائیں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: بولا اور میری اولاد میں سے بھی فرمایا نہیں پہنچے گا میرا اقرار ظالموں کو۔
بنی اسرائیل اس پر بہت مغرور تھے کہ ہم اولاد ابراہیم میں ہیں اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم سے وعدہ کیا ہے کہ نبوت و بزرگی تیری اولاد میں رہے گی اور ہم حضرت ابراہیم کے دین پر ہیں اور ان کے دین کو سب مانتے ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ ان کو سمجھاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جو وعدہ تھا وہ ان سے تھا جو نیک رہ رہے چلیں۔ اور حضرت ابراہیم کے دو بیٹے تھے، ایک مدت تک حضرت اسحاق کی اولاد میں پیغمبری اور بزرگی رہی، اب حضرت اسماعیل کی اولاد میں پہنچی (اور انہوں نے دونوں بیٹوں کے حق میں دعا کی تھی) اور فرماتا ہے کہ دین اسلام ہمیشہ ایک ہے، سب پیغمبر اور سب امتیں اس پر گزریں (وہ یہ کہ جو حکم اللہ بھیجے پیغمبر کے ہاتھ اس کو قبول کرنا) اب یہ طریقہ مسلمانوں کا ہے اور تم اس سے پھرے ہوئے ہو۔ پہلی آیات میں اپنے انعامات بتلائے اب ان کے اس شبہ کو دفع کیا کہ بنی اسرائیل اپنے آپ کو سارے عالم کا امام اور مقبوع اور سب سے افضل سمجھ کر کسی کا اتباع نہ کرتے تھے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: عرض کی میری اولاد سے فرمایا میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچتا۔
یعنی آپ کی اولاد میں سے جو ظالم (کافر) ہیں وہ امامت کا منصب نہ لیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کافر مسلمانوں کا پیشوا نہیں ہو سکتا اور مسلمانوں کو اس کا اتباع جائز نہیں۔
(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(اہل مکہ کے لئے)

وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّ ارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرٰتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ
الْاٰخِرِ ط

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۲۶، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اور یہ کہ ابراہیم نے دعا کی ”اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے، اور اس کے باشندوں میں سے جو اللہ اور آخرت کو مانیں، انہیں ہر قسم کے پھلوں کا رزق دے۔“

حضرت ابراہیمؑ نے جب منصب امامت کے متعلق پوچھا تھا اور ارشاد ہوا تھا کہ اس منصب کا وعدہ تمہاری اولاد کے صرف مومن و صالح لوگوں کے لیے ہے، ظالم اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کے بعد جب حضرت ابراہیمؑ رزق کے لیے دعا کرنے لگے تو سابق فرمان کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے صرف اپنی مومن اولاد ہی کے لئے دعا کی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے جواب میں اس غلط فہمی کو فوراً رفع فرما دیا اور انہیں بتایا کہ امامت صالحہ اور چیز ہے اور رزق دنیا دوسری چیز۔ امامت صالحہ صرف مومنین صالحین کو ملے گی مگر رزق دنیا مومن و کافر سب کو دیا جائے گا۔ اس سے یہ بات خود بخود نکل آئی کہ اگر کسی کو رزق دنیا فراوانی کے ساتھ مل رہا ہو تو وہ اس غلط فہمی میں نہ پڑے کہ اللہ اس سے راضی بھی ہے اور وہی خدا کے طرف سے پیشوائی کا مستحق بھی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جس وقت ابراہیم (علیہ السلام) نے (دعا میں) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار اس کو ایک (آباد) شہر بنا دیجئے امن (وامان) والا اور اس کے بسنے والوں کو پھلوں سے بھی عنایت کیجئے ان کو (کہتا ہوں) جو کہ ان میں سے اللہ تعالیٰ پر اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہوں۔

شہر ہونے کی دعا اس واسطے کی تھی کہ اس وقت یہ موقع بالکل جنگل تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے شہر کر دیا۔ ابراہیم علیہ السلام نے جو کافروں کے لئے دعائے رزق نہیں مانگی۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوئی کہ پہلی دعا کے جواب میں حق تعالیٰ نے ظالمین کو ایک نعمت کی صلاحیت سے خارج فرما دیا تھا۔ اس لئے اب اس دعا میں ان کو شامل نہیں کیا کہ کبھی مرضی کے خلاف ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم نے دعا کی کہ اے پروردگار اس جگہ کو امن کا شہر بنا اور اس کے رہنے والوں میں سے جو خدا پر اور روز آخرت پر ایمان لائیں ان کے کھانے کو میوے عطا فرما۔ امن سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی قصور کر کے وہاں آ جاتا ہے تو اس کو پناہ مل جاتی ہے اور کوئی اس سے تعرض نہیں کرتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جب کہا ابراہیم نے اے میرے رب بنا اس کو شہر امن کا اور روزی دے اس کے رہنے والوں کو میوے جو کوئی ان میں سے ایمان لاوے اللہ پر اور قیامت کے دن پر۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بوقت بنائے کعبہ یہ دعا کہ کہ یہ میدان ایک شہر آباد اور با امن ہو سو ایسا ہی ہوا اس کے رہنے والے جو اہل ایمان ہوں ان کو روزی دی میووں کی اور کفار کے لئے دعا نہ کی تاکہ وہ مقام لوٹ کفر سے پاک رہے۔ (لیکن) حق تعالیٰ نے فرمایا کہ دنیا میں کفار کو بھی رزق دیا جائے گا اور رزق کا حال

امامت جیسا نہیں کہ اہل ایمان کے سوا کسی کو مل ہی نہ سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور جب عرض کی ابراہیم نے کہ اے میرے رب اس شہر کو امان والا کر دے اور اس کے رہنے والوں کو طرح طرح کے پھلوں سے روزی دے جو ان میں سے اللہ اور پچھلے دن پر ایمان لائیں۔

چونکہ امامت کے باب میں لا ینال عہدی الظالمین ارشاد ہو چکا تھا اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس دعا میں مومنین کو خاص فرمایا اور یہی شان ادب تھی۔ اللہ تعالیٰ نے کرم کیا دجا قبول فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ رزق سب کو دیا جائے گا مومن کو بھی کافر کو بھی، لیکن کافر کا رزق تھوڑا ہے یعنی صرف دنیاوی زندگی میں بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



خانہ کعبہ کی تعمیر کے موقع پر حضرت ابراہیم کی دعا

(ذریعہ کے لئے دعا)

وَ اِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ اِسْمٰعِیْلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ ۝ وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمَیْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنَا اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ۝ وَ اَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تَبَّ عَلَیْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ ۝ رَبَّنَا وَ اَبْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِكَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ یُزَكِّیْهِمْ ۝ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیات: ۱۲۷-۱۲۹، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اور یاد کرو ابراہیم اور اسمعیل! جب اس گھر کی دیواریں اٹھا رہے تھے تو دعا کرتے جاتے تھے ”اے ہمارے رب ہم سے یہ خدمت قبول فرما لے، تو سب کی سنے اور سب کچھ جاننے والا ہے۔ اے رب ہم دونوں کو اپنا مسلم (مطیع فرمان) بنا، ہماری نسل سے ایک ایسی قوم اٹھا، جو تیری مسلم ہو، ہمیں اپنی عبادت کے طریقے بتا، اور ہماری کوتاہیوں سے درگزر فرما، تو بڑا معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔ اور اے رب، ان لوگوں میں خود انہیں کی قوم سے ایک ایسا رسول اٹھائیو، جو انہیں تیری آیات سنائے، ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دے اور ان کی زندگیاں سنوارے۔ تو بڑا مقتدر اور حکیم ہے۔

زندگی سنوارنے میں خیالات، اخلاق، عادات، معاشرت، تمدن، سیاست، غرض ہر چیز کو سنوارنا شامل ہے۔ (دعا کے آخری حصے میں) یہ بتانا مقصود ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا جواب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جب کہ اٹھا رہے تھے ابراہیم (علیہ السلام) دیواریں خانہ کعبہ کی اور اسماعیل (علیہ السلام) بھی (اور یہ کہتے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار! (یہ خدمت) ہم سے قبول فرمائیے۔ بلاشبہ آپ خوب سننے والے جاننے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو اپنا اور زیادہ مطیع بنا لیجئے اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک ایسی جماعت (پیدا) کیجئے جو آپ کی مطیع ہو اور (نیز) ہم کو ہمارے حج (وغیرہ) کے احکام بھی بتلا دیجئے اور ہمارے حال پر توجہ رکھیے (اور) فی الحقیقت آپ ہی ہیں توجہ فرمانے والے، مہربانی کرنے والے۔ اے ہمارے پروردگار اور اس جماعت کے اندر ان ہی میں کا ایک پیغمبر بھی مقرر کیجئے جو ان لوگوں کو آپ کی آیتیں پڑھ کر سنایا کریں اور ان کو (آسمانی) کتاب کی اور خوش فہمی کی تعلیم دیا کریں اور ان کو پاک کر دیں۔ بلاشبہ آپ ہی ہیں غالب القدرة، کامل الانظام۔

حضرت اسماعیل علیہ السلام کی شرکت دو طرح ہو سکتی ہے۔ یا تو پتھر گارا دیتے ہوں گے یا کسی وقت چٹائی بھی کرتے ہوں گے۔ جس جماعت کا اس آیت میں ذکر ہے وہ صرف بنی اسماعیل ہیں جن میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے۔ پس یہاں جن پیغمبر کے لئے دعا ہے اس مراد صرف آپ ہوئے۔ کیونکہ یہ دعا دونوں صاحبوں نے کی ہے تو وہی جماعت مراد ہو سکتی ہے جو دونوں کی اولاد ہو اور پیغمبر کے ذکر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس جماعت سے ہوں تو وہ جماعت بنی اسماعیل ہوئی، اور پیغمبر آپ ہوئے۔ جو کہ بنی اسماعیل میں سے ہیں۔ اسی لیے حدیث صحیح میں ارشاد نبوی ہے کہ میں اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کا دعا کا ظہور ہوں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم اور اسماعیل بیت اللہ کی بنیادیں اونچی کر رہے تھے (تو دعا کیے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار! ہم سے یہ خدمت قبول فرما بے شک تو سننے والا (اور) جاننے والا ہے۔ اے پروردگار ہم کو اپنا فرمانبردار بنائے رکھیو اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک گروہ کو اپنا مطیع بناتے رہیو اور (پروردگار) ہمیں ہمارے طریق عبادت بتا اور ہمارے حال پر (رحم کے ساتھ) توجہ فرما۔ بے شک تو توجہ فرمانے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار ان (لوگوں) میں انہیں میں سے ایک پیغمبر مبعوث کیجیو جو ان کو تیری آیتیں پڑھ کر سنایا کریں اور کتاب اور دانائی سکھایا کریں اور ان (کے دلوں) کو پاک صاف کیا کرے۔ بے شک تو غالب (اور) صاحب حکمت ہے۔

جن پیغمبر کے لئے حضرت ابراہیم نے دعا کی تھی وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ ایک حدیث میں آپ نے فرمایا کہ میں اپنے باپ ابراہیم کی دعا ہوں۔ عیسیٰ کی بشارت ہوں۔ اپنی والدہ کا خواب ہوں۔ اس حدیث سے حالی نے اس بیت کا مضمون اخذ کیا ہے، بیت:

ہوئی پہلوئے آمنہ سے ہویدا

دعائے خلیل اور نوید مسیحا

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور یاد کر جب اٹھاتے تھے ابراہیم بنیادیں خانہ کعبہ کی اور اسماعیل، اور دعا کرتے تھے، اے پروردگار ہمارے قبول کر ہم سے، بے شک تو ہی ہے سننے والا جاننے والا۔ اے پروردگار ہمارے اور کر ہم کو حکم بردار اپنا، اور ہماری اولاد میں بھی کر ایک جماعت فرمانبردار اپنی، اور بتلا ہم کو قاعدے حج کرنے کے اور ہم کو معاف کر بے شک تو ہی ہے توبہ قبول کرنے والا مہربان۔ اے پروردگار ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہیں میں کا کہ پڑھے ان پر تیری آیتیں اور سکھلاوے ان کو کتاب اور تہ کی باتیں اور پاک کرے ان کو، بے شک تو ہی ہے بہت زبردست بڑی حکمت والا۔

ربنا تقبل منا: قبول کر ہم سے اس کام کو (کہ تعمیر خانہ کعبہ ہے) تو سب کی دعا سنتا ہے اور نیت کو جانتا ہے۔ ربنا وابعث فیہم رسولا منہم: یہ دعا حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام دونوں نے مانگی کہ ہماری جماعت میں ایک جماعت فرمانبردار اپنی پیدا کر اور ایک رسول ان میں بھیج جو ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ایسا نبی جو ان دونوں کی اولاد میں ہو بجز سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نہیں آیا۔ اس کی وجہ سے یہود کے گزشتہ خیال کا پورا رد ہو گیا۔ علم کتاب سے مراد معنی اور مطالب ضروریہ ہیں جو عبارت سے واضح ہوتے ہیں اور حکمت سے مراد اسرار مخفیہ اور رموز لطیفہ ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور جب اٹھاتا تھا ابراہیم اس گھر کی نیویں اور اسماعیل، یہ کہتے ہوئے اے رب ہمارے ہم سے قبول فرما، بے شک تو ہی ہے سنتا جانتا۔ اے رب ہمارے اور کر ہمیں تیرے حضور گردن رکھنے والا، اور ہماری اولاد میں سے ایک امت تیری فرمانبردار، اور ہمیں ہماری عبادت کے قاعدے بتا اور ہم پر اپنی رحمت کے ساتھ رجوع فرما، بے شک تو ہی ہے بہت توبہ قبول کرنے والا مہربان۔ اے رب ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہی میں سے کہ ان پر تیری آیتیں تلاوت فرمائے اور انہیں تیری کتاب اور پختہ علم سکھائے اور انہیں خوب ستھرا فرما دے۔ بے شک تو ہی ہے غالب حکمت والا۔

پہلی مرتبہ کعبہ معظمہ کی بنیاد حضرت آدم علیہ السلام نے رکھی اور بعد طوفان نوح پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسی بنیاد پر تعمیر فرمائی۔ یہ تعمیر خاص آپ کے دست مبارک سے ہوئی اس کے لئے پتھر اٹھا کر لانے کی سعادت حضرت اسماعیل کو میسر ہوئی۔ دونوں حضرات نے اس وقت یہ دعا کی یا رب ہماری یہ طاعت و خدمت قبول فرما۔ وہ حضرات اللہ تعالیٰ کے مطیع و مخلص بندے تھے۔ پھر بھی یہ دعا اس لئے ہے کہ طاعت و اخلاص میں اور زیادہ کمال کی طلب رکھتے ہیں۔ ذوق طاعت سیر نہیں ہوتا سبحان اللہ ع

فکر ہر کس بقدر ہمت اوست

حضرت ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام معصوم ہیں آپ کی طرف سے تویہ تواضع ہے اور اللہ والوں کے لئے تعلیم ہے کہ یہ مقام قبول دعا کا ہے اور یہاں دعا و توبہ سنت ابراہیمی ہے۔ حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل کے ذریت میں

یہ دعا سید انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تھی یعنی کعبہ معظمہ کی تعمیر کی عظیم خدمت بجالانے اور توبہ و استغفار کرنے کے بعد حضرت ابراہیم و اسمعیلؑ نے یہ دعا کی کہ یا رب اپنے محبوب نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو ہماری نسل میں ظاہر فرما اور یہ شرف ہمیں عنایت کر۔ یہ دعا قبول ہوئی اور ان دونوں صاحبوں کی نسل میں حضورؐ کے سوا کوئی نبی نہیں ہوا۔ اور اولاد حضرت ابراہیمؑ میں باقی انبیاء حضرت اسحاقؑ کی نسل سے ہیں۔ سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا میلاد شریف خود بیان فرمایا یا امام بغوی نے ایک حدیث روایت کی کہ حضورؐ نے فرمایا میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خاتم النبیین لکھا ہوا تھا بحال کہ حضرت آدم کے پتلہ کا خمیر ہو رہا تھا میں تمہیں اپنے ابتدائے حال کی خبر دوں میں دعائے ابراہیمؑ ہوں، بشارت عیسیٰ ہوں، اپنی والدہ کی اس خواب کی تعبیر ہوں جو انہوں نے میری ولادت کے وقت دیکھی اور ان کے لئے ایک نور ساطع ظاہر ہوا جس سے ملک شام کے ایوان و قصور ان کے لئے روشن ہو گئے۔ اس حدیث میں دعائے ابراہیمؑ سے مراد یہی دعا ہے جو اس آیت میں مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ دعا قبول فرمائی اور آخر زمانہ میں حضور سید انبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا، الحمد للہ علی احسانہ (جمل و خازن)۔

کتاب سے قرآن پاک اور اس کی تعلیم سے اس کے حقائق و معنی کا سکھانا مراد ہے۔ حکمت کے معنی میں بہت اقوال ہیں بعض کے نزدیک حکمت سے فقہ مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ حکمت سنت کا نام ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حکمت علم احکام کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حکمت علم اسرار ہے۔ ستھرا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ لوح نفوس و ارواح کو کدورت سے پاک کر کے حجاب اٹھا دیں اور آئینہ استعداد کی چلا فرما کر انہیں اس قابل کر دیں کہ ان میں حقائق کی جلوہ گری ہو سکے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (دنیا اور آخرت کی بھلائی کے لئے)

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ○

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۲۰۱، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی بھلائی دے اور آخرت میں بھی بھلائی، اور آگ کے عذاب سے ہمیں بچا۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو دنیا میں بھی بہتری عنایت کیجئے اور آخرت میں بھی بہتری دیجئے اور ہم کو

عذاب دوزخ سے بچائیے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



اے پروردگار ہمارے ہمیں دنیا میں بھی نعمت بخشو اور آخرت میں بھی نعمت بخشو اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھو۔

(فتح محمد خان جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے دے ہم کو دنیا میں بھی خوبی اور آخرت میں بھی خوبی اور بچا ہم کو عذاب دوزخ سے۔ پہلے فرمایا اور اللہ کا ذکر کرو اوروں کا مت کرو اب یہ بتلایا جاتا ہے کہ اللہ کا ذکر کرنے والے اور اسے دعا مانگنے والے بھی دو قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جن کو صرف دنیا مطلوب ہے۔ ان کی دعا یہی ہے کہ ہم کو جو کچھ دولت عزت وغیرہ دی جائے دنیا ہی میں دی جائے سو یہ لوگ آخرت کی نعمتوں سے بے بہرہ ہیں۔ دوسرے وہ کہ طالب آخرت ہیں جو دنیا کی خوبی یعنی توفیق بندگی وغیرہ اور آخرت کی خوبی ثواب اور رحمت و جنت کو طلب کرتے ہیں سو ایسوں کو آخرت میں ان کے حج اور دعا جملہ حسنات سے پورا حصہ ملے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور ہمیں آخرت میں بھلائی دے اور ہمیں عذاب دوزخ سے بچا۔

دعا کرنے والوں کی دو قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ کافر جن کی دعا میں صرف طلب دنیا ہوتی تھی آخرت پر ان کا اعتقاد نہ تھا ان کے حق میں ارشاد ہوا کہ آخرت میں ان کا کچھ حصہ نہیں۔ دوسرے وہ ایمان دار جو دنیا و آخرت دونوں کی بہتری کی دعا کرتے ہیں۔ مومن دنیا کی بہتری جو طلب کرتا ہے وہ بھی امر جائز اور دین کی تائید و تقویت کے لئے اس کی یہ دعا بھی امور دین سے ہے۔ اس آیت سے ثابت ہوا کہ دعا کسب و اعمال میں داخل ہے۔ حدیث شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہی دعا فرماتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



طاہوت اور ان کے لشکر کی دعا
(کفر کے مقابلے میں ثابت قدمی کیلئے)

رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۲۵۰، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر صبر کا فیضان کر، ہمارے قدم جمادے اور اس کافر گروہ پر ہمیشہ فتح نصب کر۔
داؤد علیہ السلام اس وقت ایک کمسن نوجوان تھے۔ اتفاق سے طالوت کے لشکر میں عین اس وقت پہنچے جبکہ فلسطینیوں کی فوج کا گراں ڈیل پہلوان جالوت (جویت) بنی اسرائیل کی فوج کی دعوت مبارزت دے رہا تھا اور اسرائیلیوں میں سے کسی کی ہمت نہ پڑتی تھی کہ اس کے مقابلے کو نکلے۔ حضرت داؤد یہ دیکھ کر بے محابا اس کے مقابلے پر میدان میں جا پہنچے اور اس کو قتل کر دیا۔ اس واقعہ نے انہیں تمام اسرائیلیوں کی آنکھوں کا تارا بنا دیا۔ طالوت نے اپنی بیٹی ان سے بیاہ دی اور آخر کار وہی اسرائیلیوں کے فرمانروا ہوئے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم پر استقلال (غیب سے) نازل فرمائیے اور ہمارے قدم جمائے رکھیے اور ہم کو اس کافر قوم پر غالب کیجئے۔

اس دعا کی ترتیب بڑی ہی پاکیزہ ہے، کہ غلبہ کے لئے چونکہ ثابت قدمی کی ضرورت ہے اس لئے پہلے اس کی دعا کی اور ثابت قدمی کا دارومدار ثبات قلب پر ہے اس لئے اس سے پہلے ثبات قلب کی دعا کی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم پر صبر کے دھانے کھول دے اور ہمیں (لڑائی میں) ثابت قدم اور (لشکر) کفار پر فتح یاب کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب ڈال دے ہمارے دلوں پر صبر اور جمائے رکھ قدم ہمارے اور مدد کر ہماری اس کافر قوم پر۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم پر صبر اندیل اور ہمارے پاؤں جے رکھ اور کافر لوگوں پر ہماری مدد کر۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(بھول چوک سے معافی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا رَبَّنَا وَارْحَمْنَا إِنَّكَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیات: ۲۸۵-۲۸۶، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت نہ کر۔ مالک ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے۔ پروردگار! جس بار کو اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں ہے وہ ہم پر نہ رکھ۔ ہمارے ساتھ نرمی کر، ہم سے درگزر فرما، ہم پر رحم کر، تو ہمارا مولا ہے، کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا: یعنی ہمارے پیش روؤں کو تیری راہ میں جو آزمائشیں آئیں جن زبردست ابتلاؤں سے وہ گزرے جن مشکلات سے انہیں سابقہ پڑا ان سے ہمیں بچا۔ اگرچہ سنت یہی رہی ہے کہ جس نے حق تعالیٰ کی پیروی کی یا عزم کیا اسے سخت آزمائشوں اور فتنوں سے دوچار ہونا پڑا اور جب آزمائشیں آئیں تو مومن کا کام یہی ہے کہ پورے استقلال سے ان کا مقابلہ کرے لیکن بہر حال مومن کو اللہ سے یہ دعا کرنی چاہیے کہ وہ اس کے لئے حق پرستی کی راہ کو آسان کرے۔

ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به: یعنی مشکلات کا بار ہم پر اتنا ہی ڈال جسے ہم سہار سکیں۔ آزمائش بس اتنی ہی بھیج کہ ان میں ہم پورے اتر جائیں ایسا نہ ہو کہ ہماری قوت برداشت سے بڑھ کر ہم پر سختیاں ہوں اور ہمارے قدم راہ حق سے ڈگمگا جائیں۔

اس دعا کی پوری پوری روح کو سمجھنے کے لئے یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ آیات ہجرت سے تقریباً ایک سال پہلے معراج کے موقع پر نازل ہوئی تھیں۔ جبکہ مکہ میں کفر و اسلام کی کشمکش اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ مسلمانوں پر مصائب و مشکلات کے پہاڑ ٹوٹ رہے تھے اور صرف مکہ ہی نہیں سرزمین عرب پر کوئی جگہ ایسی نہ تھی جہاں کسی بندہ خدا نے دین حق کی پیروی اختیار کی ہو اور اس کے لئے خدا کی سرزمین پر سانس لینا دشوار نہ کر دیا گیا ہو۔ ان حالات میں مسلمانوں کو تلقین کی گئی کہ اپنے مالک سے اس طرح دعا مانگا کرو۔ ظاہر ہے کہ دینے والا خود ہی جب مانگنے کا ڈھنگ بتائے تو ملنے کا یقین آپ سے آپ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ دعا اس وقت مسلمانوں کے لئے غیر معمولی تسکین قلب کی موجب ہوئی۔

علاوہ بریں اس دعا میں ضمناً مسلمانوں کو یہ بھی تلقین کر دی گئی ہے کہ وہ اپنے جذبات کو کسی نامناسب روح پر نہ پہنچنے دیں۔ بلکہ انہیں اس دعا کے سانچے میں ڈھال لیں۔ ایک طرف ان کے روح فرسا مظالم کو دیکھئے جو محض حق پرستی کے جرم میں لوگوں پر توڑے جا رہے تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھئے جس میں دشمنوں کے خلاف کسی تلخی کا شائبہ تک نہیں۔ ایک طرف ان جسمانی تکلیفوں اور مالی نقصانات کو دیکھئے جن میں یہ لوگ مبتلا تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھئے جس میں کسی دنیوی مفاد کی طلب کا ادنیٰ سا نشان تک نہیں ہے۔ ایک طرف ان حق پرستوں کی انتہائی خستہ حالی کو دیکھئے اور دوسری طرف بلند اور پاکیزہ جذبات کو دیکھئے جن سے یہ دعا

لبریز ہے۔ اس تقابل ہی سے صحیح اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت اہل ایمان کو کس طرز کی اخلاقی اور روحانی تربیت دی جا رہی تھی۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر داروگیر نہ فرمائیے اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں۔ اے ہمارے رب اور ہم پر کوئی سخت حکم نہ بھیجئے، جیسے ہم سے پہلے لوگوں پر آپ نے بھیجے تھے۔ اے ہمارے رب اور ہم پر کوئی ایسا بار (دنیا یا آخرت کا) نہ ڈالیں جس کی ہم کو سہارا نہ ہو۔ اور درگزر کیجئے ہم سے، اور بخش دیجئے ہم کو، اور رحم کیجئے ہم پر، آپ ہمارے کارساز ہیں (اور کارساز طرف دار ہوتا ہے) سو آپ ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔ حدیث میں ہے یہ سب دعائیں قبول ہوئیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار اگر ہم سے بھول یا چوک ہو گئی ہو تو ہم سے مواخذہ نہ کیجئے! اے پروردگار ہمارے ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالو جیسا تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔ اے پروردگار ہمارے جتنا بوجھ اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں اتنا ہمارے سر پر نہ رکھو! اے پروردگار ہمارے! ہمارے گناہوں سے درگزر کر اور ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم فرما تو ہی ہمارا مالک ہے اور ہم کو کافروں پر غالب فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے نہ پکڑ ہم کو اگر ہم بھولیں یا چوکیں، اے رب ہمارے نہ رکھ ہم پر بوجھ بھاری جیسا رکھا تھا ہم سے اگلے لوگوں پر۔ اے رب ہمارے نہ اٹھو ہم سے وہ بوجھ کہ جس کی ہم کو طاقت نہیں۔ اور درگزر کر ہم سے، اور بخش ہم کو، اور رحم کر ہم پر، تو ہی ہمارا رب ہے، مدد کر ہماری کافروں پر۔

اول آیت پر حضرات صحابہ کو بڑی پریشانی ہوئی تھی ان کی تسلی کے لئے یہ دو آیتیں امن الرسول الخ اور لا یكلف الله نفسا الخ نازل ہوئیں اب اس کے بعد ربنا لا تواخذنا آخر سورت تک نازل فرما کر ایسا اطمینان دیا گیا کہ کسی صعوبت اور دشواری کا اندیشہ بھی باقی نہ چھوڑا کیونکہ جن دعاؤں کا ہم کو حکم ہوا ہے ان کا مقصود یہ ہے کہ بے شک ہر طرح کا حق حکومت اور استحقاق عبادت تجھ کو ہم پر ثابت ہے، مگر اے ہمارے رب اپنی رحمت و کرم سے ہمارے لئے ایسے حکم بھیج جائیں جن کے بجالانے میں ہم پر صعوبت اور بھاری مشقت نہ ہو، نہ بھول چوک میں ہم پکڑے جائیں، نہ مثل پہلی امتوں کے ہم پر شدید حکم اتارے جائیں، نہ ہماری طاقت سے باہر کوئی حکم ہم پر مقرر ہو۔ اس سہولت پر بھی ہم سے جو قصور ہو جائے اس سے درگزر اور معافی اور ہم پر رحم فرمایا جائے۔ حدیث میں ہے یہ سب دعائیں مقبول ہوئیں۔ اور جب اس دشواری کے بعد جو چہرات صحابہ کو پیش آچکی تھی اللہ کی رحمت سے اب ہر ایک دشواری سے ہم کو امن مل گیا تو اب اتنا اور بھی ہونا چاہیے کہ کفار پر

ہم کو غلبہ عنایت ہو ورنہ ان کی طرف سے مختلف دقتیں دینی اور دنیوی ہر طرح کی مزاحمتیں پیش آ کر جس معصوبت سے اللہ اللہ کر کے فضل سے جان بچی تھی کفار کے غلبہ کی حالت میں پھر وہی کھٹکا موجب بے اطمینانی ہو گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہمیں نہ پکڑ اگر ہم بھولیں یا چوکیں۔ اے رب ہمارے اور ہم پر بھاری بوجھ نہ رکھ، جیسا تو نے ہم سے اگلوں پر رکھا تھا۔ اے رب ہمارے اور ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جس کی ہمیں سہار نہ ہو۔ اور ہمیں معاف فرما دے اور بخش دے اور ہم پر مہر کر، تو ہمارا مولیٰ ہے، تو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ ان نسینا: اور سہو سے تیرے کسی حکم کی تعمیل میں قاصر رہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



الرحمن فی العلم کی دعا (ہدایت پر ثابت قدمی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ۝
رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیات: ۸-۹، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: پروردگار جب تو ہمیں سیدھے رستے پر لگا چکا ہے تو پھر کہیں ہمارے دلوں کو کجی میں مبتلا نہ کر دیجیو۔ ہمیں اپنے خزانہ فیض سے رحمت عطا کر۔ کہ تو ہی فیاض حقیقی ہے۔ پروردگار تو یقیناً سب لوگوں کو ایک روز جمع کرنے والا ہے، جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں۔ تو ہرگز اپنے وعدہ سے ٹٹنے والا نہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو کج نہ کیجئے بعد اس کے کہ آپ ہم کو ہدایت کر چکے ہیں۔ اور ہم کو اپنے پاس سے رحمت (خاصہ) عطا فرمائیے۔ بلاشبہ آپ بڑے عطا فرمانے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار آپ بلاشبہ تمام آدمیوں کو (میدان محشر میں) جمع کرنے والے ہیں، اس دن میں جس میں ذرا شک نہیں (اور) بلاشبہ حق تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدے کو۔

یہ حق پرستوں کا دوسرا کمال مذکور ہے کہ باوجود وصول الی الحق کے اس پر نازاں نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے استقامت علی الحق کی دعا کرتے ہیں۔

یہاں تک محاجہ بالسان کا بیان تھا۔ آگے محاجہ بالسان کا بیان ۱۰۔ قمہ شمشیر، زیر تعلیم ہونے کی امید ہے۔ جو صراحۃً اس آیت میں مذکور ہے۔ قل للذین کفروا الح اور اس سے پہلے کی آیت بطور تمہید کے ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار جب تو نے ہمیں ہدایت بخشی ہے تو اس کے بعد ہمارے دلوں میں کبھی نہ پیدا کر دیجو اور ہمیں اپنے ہاں سے نعمت عطا فرما۔ تو تو بڑا عطا فرمانے والا ہے۔ اے پروردگار تو اس روز جس (کے آنے) میں کچھ بھی شک نہیں سب لوگوں کو (اپنے حضور میں) جمع کر لے گا۔ بے شک خدا خلاف وعدہ نہیں کرتا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب نہ پھیر ہمارے دلوں کو جب کہ تو ہم کو ہدایت کر چکا ہے۔ اور عنایت کر ہم کو اپنے پاس سے رحمت، تو ہی ہے سب کچھ دینے والا۔ اے رب تو جمع کرنے والا ہے لوگوں کو ایک دن جس میں کچھ شبہ نہیں۔ بے شک اللہ خلاف نہیں کرتا اپنا وعدہ۔

یعنی راسخین فی العلم اپنے کمال علمی اور قوت ایمانی پر مغرور و مطمئن نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ حق تعالیٰ سے استقامت اور مزید فضل و عنایت کے طلبگار رہتے ہیں تاکہ ان کی پونجی ضائع نہ ہو جائے اور خدا ناکردہ دل سیدھے ہونے کے بعد کج نہ کر دیئے جائیں۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم (امت کو سنائے کے لئے) اکثر یہ دعا کیا کرتے تھے: یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک۔

یوم: وہ دن ضرور آکر رہے گا اور ”زائقین“ (کجرو) جن مسائل میں شگرت تھے سب کا دو ٹوک فیصلہ ہو جائے گا۔ پھر ہر ایک مجرم کو اپنی کجروی اور ہت دھرمی کی سزا بھگتنی پڑے گی۔ اسی خوف سے ہم ان کے راستے سے بیزار اور آپ کی رحمت و استقامت کے خائب ہوتے ہیں۔ ہمارا زائقین کے خلاف راستہ اختیار کرنا کسی بدعتی اور نفسانیت کی بنا پر نہیں، محض اخروی فلاح مقصود ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے ہمارے دل میڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تو نے ہمیں ہدایت دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر، بے شک تو ہے بڑا دینے والا۔ اے رب ہمارے بے شک تو سب لوگوں کو جمع کرنے والا ہے، اس دن کے لئے جس میں کوئی شبہ نہیں، بے شک اللہ کا وعدہ نہیں بدلتا۔
جامع الناس: حساب یا جزا کے واسطے۔

یوم: وہ روز قیامت ہے۔

ان الله لا يخلف الميعاد: تو جس کے دل میں کبھی ہو وہ ہلاک ہو گا اور جو تیرے منت و احسان سے ہدایت پائے وہ سعید ہو گا، نجات یائے گا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ کذب منافی الوہیت ہے لہذا حضرت قدوس قدر کا

کذب محال اور اس کی طرف اس کی نسبت سخت بے ادبی (مدارک و ۱۰: مسعود وغیرہ)۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللہ کے متقی بندوں کی دعا (مغفرت کیلئے)

رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۱۶، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: مالک ہم ایمان لائے ہماری خطاؤں سے درگزر فرما اور ہمیں آتش دوزخ سے بچالے یہ لوگ صبر کرنے والے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔
یہ جو کہا کہ ہم ایمان لے آئے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ
بدون ایمان کے مغفرت نہیں ہوتی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ کفو جو مانع ابدی مغفرت کا ہے، اس کو ہم مرتفع کر چکے،
اب معاف کر دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو ہمارے گناہ معاف فرما اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھ۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے سو بخش دے ہم کو گناہ ہمارے اور بچا ہم کو دوزخ کے عذاب سے۔
معلوم ہوا کہ گناہ معاف ہونے کے لئے ایمان لانا شرط ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے تو ہمارے گناہ معاف کر اور ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا (پاک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِي مِنْ ذُرِّيَّتِي طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۳۸، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: پروردگار اپنی قدرت سے مجھے نیک اولاد عطا کر۔ تو ہی دعا سننے والا ہے۔

حضرت زکریا علیہ السلام اس وقت تک بے اولاد تھے۔ اس نوجوان صالح لڑکی کو دیکھ کر فطرۃ ان کے دل میں یہ تمنا پیدا ہوئی کاش اللہ انہیں بھی ایسی ہی نیک اولاد عطا کرے اور یہ دیکھ کر کہ اللہ کس طرح اپنی قدرت سے اس گوشہ نشین لڑکی کو رزق پہنچا رہا ہے انہیں یہ امید پیدا ہو گئی کہ اللہ چاہے تو اس بڑھاپے میں بھی ان کو اولاد عطا کر سکتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب عنایت کیجئے مجھ کو خاص اپنے پاس سے کوئی اچھی اولاد بے شک آپ بہت سننے والے ہیں دعا کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے رب میرے عطا کر اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو دعا کا سننے (اور قبول کرنے) والا ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب میرے عطا کر مجھ کو اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو سننے والا ہے دعا کا۔
حضرت زکریا علیہ السلام بالکل بوڑھے ہو چکے تھے ان کی بیوی بانجھ تھی اولاد کی کوئی ظاہری امید نہ تھی۔ مریم کی نیکی اور برکت اور یہ غیر معمولی خوارق دیکھ کر دفعۃً قلب میں ایک جوش اٹھا اور فوری تحریک ہوئی کہ میں بھی اولاد کی دعا کروں۔ امید ہے مجھے بھی بے موسم میوہ مل جائے، یعنی بڑھاپے میں اولاد مرحمت ہو۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب میرے مجھے اپنے پاس سے دے ستھری اولاد بے شک تو ہی ہے دعا سننے والا۔
(حضرت زکریا علیہ السلام نے) محراب بیت المقدس میں دروازہ بند کر کے دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حواریوں کی دعا (عاقبت بخیر ہونے کے لئے)

نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِنَا مُسْلِمُونَ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا
مَعَ الشَّاهِدِينَ

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیات: ۵۲-۵۳، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾
ترجمہ: ہم اللہ کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے، گواہ رہو کہ ہم مسلم (اللہ کے آگے سر اطاعت جھکا
دینے والے) ہیں۔ مالک! جو فرمان تو نے نازل کیا ہے ہم نے اسے مان لیا اور رسول کی پیروی قبول کی، ہمارا نام
گواہی دینے والوں میں لکھ لے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: ہم ہیں مددگار اللہ (کے دین) کے ہم اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے اور آپ اس کے گواہ رہیں کہ ہم فرمانبردار
ہیں۔ اے ہمارے رب ہم ایمان لائے ان چیزوں (یعنی احکام) پہ جو آپ نے نازل فرمائیں اور پیروی اختیار کی ہم
نے (ان) رسول کی سوہم کو ان لوگوں کے ساتھ لکھ دیجئے جو تصدیق کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

ترجمہ: ہم خدا کے (طرفدار اور آپ کے) مددگار ہیں۔ ہم خدا پر ایمان لائے اور آپ گواہ رہیں کہ ہم فرمانبردار
ہیں۔ اے پروردگار جو (کتاب) تو نے نازل فرمائی ہے ہم اس پر ایمان لے آئے اور (تیرے) پیغمبر کے تابع ہو
چکے تو ہم کو ماننے والوں میں لکھ رکھ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ: ہم ہیں مدد کرنے والے اللہ کے۔ ہم یقین لائے اللہ پر اور تم گواہ رہ کہ ہم نے حکم قبول کیا۔ اے رب
ہم نے یقین کیا اس چیز کا جو تو نے اتاری اور ہم تابع ہوئے رسول کے، سو تو لکھ لے ہم کو ماننے والوں میں۔
پیغمبر کے سامنے اقرار کرنے کے بعد پروردگار کے سامنے یہ اقرار کیا کہ ہم انجیل پر ایمان لا کر تیرے
رسول کا اتباع کرتے ہیں۔ آپ اپنے فضل و توفیق سے ہمارا نام ماننے والوں کی فہرست میں ثبت فرمائیں گویا ایمان
کی رجسٹری ہو جائے پھر لوٹنے کا احتمال نہ رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: ہم دین خدا کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے اور آپ گواہ ہو جائیں کہ ہم مسلمان ہیں۔
اے رب ہمارے ہم اس پر ایمان لائے جو تو نے اتارا اور رسول کے تابع ہوئے۔ تو ہمیں حق پر گواہی

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



صابرین کی دعا (ثابت قدمی کے لئے)

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ إِسْرَافَنَا فِيْ اَمْرِنَا وَ ثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۱۷۷، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب! ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر فرما، ہمارے کام میں تیرے حدود سے جو کچھ تجاوز ہو گیا ہو اسے معاف کر دے، ہمارے قدم جما دے اور کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار! ہمارے گناہوں کو اور ہمارے کاموں میں ہمارے حد سے نکل جانے کو بخش دیجئے اور ہم کو ثابت قدم رکھیے اور ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے گناہ اور زیادتیاں جو ہم اپنے کاموں میں کرتے رہے معاف فرما۔ اور ہم کو ثابت قدم رکھ اور کافروں پر فتح عنایت کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش ہمارے گناہ اور جو ہم سے زیادتی ہوئی ہمارے کام میں اور ثابت رکھ قدم ہمارے اور مدد دے ہم کو قوم کفار پر۔

یعنی مصائب و شدائد کے ہجوم میں نہ گھبراہٹ کی کوئی بات کہی نہ مقابلہ سے ہٹ جانے اور دشمن کی اطاعت قبول کرنے کا ایک لفظ زبان سے نکالا۔ بولے تو یہ ہی بولے کہ خداوند! تو ہم سب کی تقصیرات اور زیادتیوں کو معاف فرما دے ہمارے دلوں کو مضبوط و مستقل رکھ تاکہ ہمارا قدم جاہد حق سے نہ لڑکھڑائے اور ہم کو کافروں کے مقابلہ میں مدد پہنچا۔ وہ سمجھے کہ بسا اوقات مصیبت کے آنے میں لوگوں کے گناہوں اور کوتاہیوں کو دخل ہوتا ہے اور ہم میں کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے کبھی کوئی تقصیر نہ ہوئی ہوگی۔ بہر حال بجائے اس کے کہ مصیبت سے گھبرا کر مخلوق کی طرف جھکتے اپنے خالق و مالک کی طرف جھکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش دے ہمارے گناہ اور جو زیادتیاں ہم نے اپنے کام میں کیں اور ہمارے قدم جما دے اور ہمیں ان کافر لوگوں پر مدد دے۔

ذنب: یعنی تمام صغائر و کبائر باوجودیکہ وہ لوگ ربانی یعنی اتقیا تھے پھر بھی گناہوں کا اپنی طرف نسبت کرنا شان تواضع و انکسار اور آداب عہدیت میں سے ہے۔

اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ طلب حاجت سے قبل توبہ و استغفار آداب دعا میں سے ہے۔

*(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اولی الالباب کی دعا (آخرت کی رسوائی سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ۖ سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ○ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ
أَخْرَجْتَهُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ○ رَبَّنَا إِنَّنا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَأَمْنَانَا ۖ
رَبَّنَا فَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ○ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَ لَا
تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۖ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ○

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیات: ۱۹۱-۱۹۳، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: پروردگار! یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا، تو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے۔ پس اے رب ہمارے تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے تو نے جسے دوزخ میں ڈال دیا اسے حقیقت میں بڑی ذلت اور رسوائی میں ڈال دیا پھر ایسے ظالموں کا کوئی مددگار نہ ہو گا۔ پروردگار ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا جو ایمان کی طرف بلاتا تھا اور کہتا تھا کہ اپنے رب کو مانو ہم نے اس کی دعوت قبول کر لی۔ پس ہمارے آقا جو قصور ہم سے ہوئے ان سے درگزر فرما جو برائیاں ہم سے ہوئیں ان کو دور کر دے اور ہمارا خاتمہ نیک لوگوں کے ساتھ کر۔ خداوند جو وعدے تو نے اپنے رسولوں کے ذریعے کئے ہیں ان کو ہمارے ساتھ پورا کر اور قیامت کے دن ہمیں رسوائی میں نہ ڈال، بے شک تو اپنے وعدے کے خلاف کرنے والا نہیں ہے۔

جب نظام کائنات کا بغور مشاہدہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت ان پر کھل جاتی ہے کہ یہ سراسر ایک حکیمانہ نظام ہے۔ اور یہ بات سراسر حکمت کے خلاف ہے کہ جس مخلوق میں اللہ تعالیٰ نے اخلاقی حس پیدا کی ہو۔ جسے تصرف کے اختیارات دیے ہوں، جسے عقل و تخمینہ عطا کی ہو اسے اس کی حیات دنیا کے اعمال پر باز پرس نہ ہو اور اسے نیکی پر جزا اور بدی پر سزا نہ دی جائے اس طرح نظام کائنات پر غور و فکر کرنے میں انہیں آخرت کا یقین

حاصل ہو جاتا ہے اور خدا کی سزا سے پناہ مانگنے لگتے ہیں۔

اس طرح یہی مشاہدہ ان کو اس بات پر بھی مطمئن کر دیتا ہے کہ پیغمبر اس کائنات اور اس کے آغاز و انجام کے متعلق جو نقطہ نظر پیش کرتے ہیں اور زندگی کا جو راستہ بتاتے ہیں وہ سراسر حق ہے۔

انہیں اس امر میں تو شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدوں کو پورا کرے گا یا نہیں البتہ تردد اس امر میں ہے کہ آیا ان وعدوں کے مصداق ہم بھی قرار پاتے ہیں یا نہیں۔ اس لئے وہ اللہ سے دعا مانگتے ہیں کہ ان وعدوں کے مصداق ہمیں بنا دے اور ہمارے ساتھ انہیں پورا کر۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ دنیا میں تو ہم پیغمبروں پر ایمان لا کر کفار کی تضحیک اور طعن تشنیع کے ہدف بنے ہی ہیں، قیامت میں بھی ان کافروں کے سامنے ہماری رسوائی ہو اور وہ ہم پر پھبتی کیں کہ ایمان لا کر بھی ان کا بھلا نہ ہوا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار آپ نے اس کو لایعنی پیدا نہیں کیا۔ ہم آپ کو منزہ سمجھتے ہیں سو ہم کو عذاب دوزخ سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پروردگار بلاشبہ آپ جس کو دوزخ میں داخل کریں اس کو واقعی رسوا ہی کر دیا۔ اور ایسے بے انصافوں کا کوئی بھی ساتھ دینے والا نہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا کہ ایمان لانے کے واسطے اعلان کر رہے ہیں کہ تم اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ، سو ہم ایمان لے آئے۔ اے ہمارے پروردگار پھر ہمارے گناہوں کو بھی معاف فرما دیجئے اور ہماری بدیوں کو بھی ہم سے زائل کر دیجئے اور ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ موت دیجئے۔ اے ہمارے پروردگار اور ہم کو وہ چیز بھی دیجئے جس کا ہم سے اپنے پیغمبروں کی معرفت آپ نے وعدہ فرمایا ہے اور ہم کو قیامت کے روز رسوا نہ کیجئے یقیناً آپ وعدہ خلافی نہیں کرتے۔

ما خلقت هذا باطلا: بلکہ اس میں حکمتیں رکھی ہیں جن میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ اس مخلوق سے خالق تعالیٰ کے وجود و توحید پر استدلال کیا جائے۔

مناديا بنادی للایمان: مراد اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بواسطہ یا بلاواسطہ۔

لاتخزنا يوم القيمة: لیکن ہم کو یہ خوف ہے کہ جن کے لئے وعدہ ہے یعنی مومنین و ابرار کہیں ایسا نہ ہو کہ خدا نخواستہ ہم ان صفات سے موصوف نہ رہیں جن پر وعدہ ہے۔ اس لئے ہم آپ سے یہ التجا کرتے ہیں کہ ہم کو اپنے وعدے کی چیزیں دیجئے یعنی ہم کو ایسا کر دیجئے اور ایسا ہی رکھیے جس سے ہم وعدے کے مخاطب و محل ہو جائیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار تو نے اس (مخلوق) کو بے فائدہ نہیں پیدا کیا۔ تو پاک ہے تو (قیامت کے دن) ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچائیو۔ اے پروردگار جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا اس کو رسوا کیا اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔ اے پروردگار ہم نے ایک ندا کرنے والے کو سنا کہ ایمان کے لئے پکار رہا تھا۔ 'اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ'

تو ہم ایمان لے آئے۔ اے پروردگار ہمارے گناہ معاف فرما اور ہماری برائیوں کو ہم سے محو کر اور ہم کو دنیا سے نیک بندوں کے ساتھ اٹھا۔ اے پروردگار تو نے جن جن چیزوں کے ہم سے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے وعدے کئے ہیں وہ ہمیں عطا کر اور قیامت کے دن ہمیں رسوا نہ کچھو۔ کچھ شک نہیں کہ تو خلاف وعدہ نہیں کرتا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے تو نے یہ عبث نہیں بنایا، تو پاک ہے سب عیبوں سے سو ہم کو بچا دوزخ کے عذاب سے۔ اے پروردگار ہمارے جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا سو اس کو رسوا کر دیا اور نہیں گناہگاروں کا کوئی مددگار۔
اے رب ہمارے ہم نے سنا ایک پکارنے والا پکارتا ہے ایمان لانے کو کہ ایمان لاؤ اپنے رب پر، سو ہم ایمان لے آئے۔ اے رب ہمارے اب بخش دے گناہ ہمارے اور دور کر دے ہم سے برائیاں ہماری اور موت دے ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ۔ اے رب ہمارے دے ہم کو جو وعدہ کیا تو نے ہم سے اپنے رسولوں کے ذریعے اور رسوا نہ کر ہم کو قیامت کے دن، بے شک تو وعدہ کیخلاف نہیں کرتا۔

ماخلقت هذا باطلا: یعنی ذکر و فکر کے بعد کہتے ہیں کہ خداوند یہ عظیم الشان کارخانہ آپ نے بے کار پیدا نہیں کیا، جس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ یقیناً یہ عجیب و غریب حکیمانہ انتظامات کا سلسلہ کسی عظیم و جلیل نتیجہ پر منتہی ہونا چاہیئے۔ گویا یہاں سے ان کا ذہن تصور آخرت کی طرف منتقل ہو گیا جو فی الحقیقت دنیا کی موجودہ زندگی کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لئے آگے دوزخ کے عذاب سے محفوظ رہنے کی دعا کی، اور درمیان میں خدا تعالیٰ کی تسبیح و تہنیز بیان کر کے اشارہ کر دیا کہ جو احمق قدرت کے ایسے صاف و صریح نشان دیکھتے ہوئے تجھ کو نہ پہچانے یا تیری شان کو گھٹائیں یا کارخانہ عالم کو عبث و لعب سمجھیں، تیری بارگاہ ان سب کی ہزلیات و خرافات سے پاک ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ آسمان و زمین اور دیگر مصنوعات الہیہ میں غور و فکر کرنا وہ ہی محمود ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ خدا کی یاد اور آخرت کی طرف توجہ ہو، باقی جو مادہ پرست ان مصنوعات کے تاروں میں الجھ کر رہ جائیں اور صانع کی صحیح معرفت تک نہ پہنچ سکیں، خواہ دنیا انہیں بڑا محقق اور سائنسدان کہا کرے، مگر قرآن کی زبان میں وہ اولوالالباب نہیں ہو سکتے، بلکہ پرلے درجے کے جاہل و احمق ہیں۔

فقد اخزيته: جو شخص جتنی دیر دوزخ میں رہے گا اسی قدر رسوائی سمجھو۔ اس قاعدہ سے مراد دائمی رسوائی صرف کفار کے لئے ہے جن آیات میں عامۃ مومنین سے خزی (رسوائی) کی نفی کی گئی ہے وہاں یہی معنی سمجھنے چاہئیں۔
و مال للظلمين من انصار: یعنی جس کو خدا دوزخ میں ڈالنا چاہے کوئی حمایت کر کے بچا نہیں سکتا اور ہاں جن کو ابتدا یا آخر میں چھوڑنا اور معاف کرنا ہی منظور ہو گا جیسے (عصاة مومنین) ان کے لئے شفعاء کو اجازت دی جائے گی کہ سفارش کر کے بخشوائیں وہ اس کے مخالف نہیں بلکہ آیات و احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

امنوا بربکم: یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنہوں نے بڑی اونچی آواز سے دنیا کو پکارا یا قرآن کریم جس کی آواز گھر گھر میں پہنچ گئی۔

فامنا: پہلے ایمان عقلی کا ذکر تھا۔ یہ ایمان سمعی ہوا۔ جس میں ایمان بالرسول اور ایمان بالقرآن بھی

درج ہو گیا۔

ربنا فاغفر لنا ... مع الابرار: یعنی ہمارے بڑے بڑے گناہ بخش دے اور چھوٹی موٹی برائیوں پر پردہ ڈال دے اور جب اٹھنا ہو نیک بندوں کے زمرے میں شامل کر کے دنیا سے اٹھا لے۔

ربنا واتنا ... يوم القيمة: یعنی پیغمبروں کی زبانی، ان کی تصدیق کرنے پر جو وعدے آپ نے کیے ہیں (مثلاً دنیا میں آخر کار اعداء اللہ پر غالب و منصور کرنا اور آخرت میں جنت و رضوان سے سرفراز فرمانا) ان سے ہم کو اس طرح بہرہ اندوز کیجئے کہ قیامت کے دن ہماری کسی قسم کی ادنیٰ سے ادنیٰ رسوائی بھی نہ ہو۔

انك لا تحلف الميعاد: یعنی آپ کے ہاں تو وعدہ خلافی کا احتمال نہیں، ہم میں احتمال ہے کہ مبادا ایسی غلطی نہ کر بیٹھیں جو آپ کے وعدوں سے مستفید نہ ہو سکیں۔ اس لئے درخواست ہے کہ ہم کو ان اثمات پر مستقیم رہنے کی توفیق دیجئے جن کی آپ کے وعدوں سے متمتع ہونے کی ضرورت ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے تو نے یہ بے کار نہ (بلکہ اپنی معرفت کی دلیل) بنایا۔ پاکی ہے تجھ کو تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے رب ہمارے بے شک جسے تو دوزخ میں لے جائے اسے ضرور تو نے رسوائی دی، اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔ اے رب ہمارے ہم نے ایک منادی (سید انبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم، جن کی شان میں داعیہا الی اللہ باذنہ وارد ہے یا قرآن کریم) کو سنا کہ ایمان کے لئے ندا فرماتا ہے کہ اپنے رب پر ایمان لاؤ تو ایمان لائے۔ اے رب ہمارے تو ہمارے گناہ بخش دے اور ہماری برائیاں محو فرما دے اور ہماری موت اچھوں کے ساتھ کر (انبیاء و صالحین کے ساتھ کہ ہم ان کے فرمانبرداروں میں داخل کیے جائیں)۔ اے رب ہمارے اور ہمیں دے وہ (فضل و رحمت) جس کا تو نے ہم سے وعدہ کیا ہے اپنے رسولوں کی معرفت اور ہمیں قیامت کے دن رسوا نہ کر بے شک تو وعدہ کے خلاف نہیں کرتا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



مکہ کے مظلوم مسلمانوں کی دعا

(مظلومیت اور لاچاری سے نجات کیلئے)

رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ۖ وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ

لَدُنْكَ نَصِيرًا ۝

سُورَةُ النِّسَاءِ (مدنی) آیت: ۷۵، قرآنی ترتیب: ۴، نزولی ترتیب: ۹۲ ﴿

ترجمہ: خدایا ہم کو اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں، اور اپنی طرف سے ہمارا کوئی حامی و مددگار پیدا کر دے۔

اشارہ ہے ان مظلوم بچوں اور عورتوں اور مردوں کی طرف جو مکہ میں اور عرب کے دوسرے قبائل میں اسلام قبول کر چکے تھے۔ مگر نہ ہجرت پر قادر تھے اور نہ اپنے آپ کو ظلم سے بچا سکتے تھے۔ یہ غریب طرح طرح سے تختہ مشق ستم بنائے جا رہے تھے اور دعائیں مانگتے تھے کہ کوئی انہیں اس ظلم سے بچائے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو اس بستی سے باہر نکال جس کے رہنے والے سخت ظالم ہیں اور ہمارے لئے غیب سے کسی دوست کو کھڑا کیجئے اور ہمارے لئے غیب سے کسی حامی کو بھیجئے۔
مکہ میں ایسے کمزور مسلمان رہ گئے تھے کہ اپنے ضعف جسمانی و کم سامانی کی وجہ سے ہجرت نہ کر سکے۔ پھر کافروں نے بھی نہ جانے دیا۔ اور طرح طرح سے ان کو ستاتے تھے۔ چنانچہ احادیث و تفاسیر میں بعضوں کے نام بھی آئے ہیں۔ آخر حق تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور بعضوں کی رہائی کا تو پہلے ہی سامان ہو گیا اور مکہ معظمہ فتح ہو گیا جس سے سب کو امن اور اعزاز حاصل ہو گیا اور حضورؐ نے ان پر عتاب بن اسید کو عامل و حاکم مقرر فرمایا۔ پس ولی اور نصیر کا مصداق خواہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جائے اور یہی اچھا معلوم ہوتا ہے اور یا حضرت عتاب کو کہا جاوے کہ انہوں نے اپنے زمانہ حکومت میں سب کو خوب آرام پہنچایا۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار اس شہر سے جس کے رہنے والے ظالم ہیں ہم کو نکال کر کہیں اور لے جا اور اپنی طرف سے کسی کو ہمارا حامی بنا اور اپنی ہی طرف سے کسی کو ہمارا مددگار مقرر فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے نکال ہم کو اس بستی سے کہ ظالم ہیں یہاں کے لوگ اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے کوئی حمایتی اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے مددگار۔
یعنی دو وجہ سے تم کو کافروں سے لڑنا ضروری ہے ایک تو اللہ کے دین کو بلند اور غالب کرنے کی غرض سے دوسرے جو لوگ مظلوم مسلمان کافروں کے ہاتھ میں بے بس پڑے ہیں ان کو چھڑانے اور خلاصی دینے کی وجہ سے۔ مکہ میں بہت سے لوگ تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت نہ کر سکے اور ان کے اقرباء

ان کو ستانے لگے کہ پھر کافر ہو جائیں۔ سو خدا تعالیٰ نے مسلمانوں کو فرمایا کہ تم کو دو وجہ سے کافروں سے لڑنا ضرور ہے تاکہ اللہ کا دین بلند ہو اور مسلمان جو کہ مظلوم اور کمزور ہیں کفار مکہ کے ظلم سے نجات پائیں۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال جس کے لوگ ظالم ہیں اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی حمایتی دے دے اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی مددگار دے دے۔

مسلمانوں کو جہاد کے ترغیب دی گئی تاکہ وہ ان کمزور مسلمانوں کو کفار کے پتختہ ظلم سے چھڑائیں جنہیں مکہ مکرمہ میں مشرکین نے قید کر لیا تھا۔ اور طرح طرح کی ایذاؤں دے رہے تھے اور ان کی عورتوں اور بچوں تک پر بے رحمانہ مظالم کرتے تھے اور وہ لوگ ان کے ہاتھوں میں مجبور تھے اس حالت میں وہ اللہ تعالیٰ سے اپنی خلاصی اور مدد الہی کی دعائیں کرتے تھے۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا ولی و ناصر کیا اور انہیں مشرکین کے ہاتھوں سے چھڑایا اور مکہ مکرمہ فتح کر کے ان کی زبردست مدد فرمائی۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (فاسقوں سے چھڑکارے کیلئے)

رَبِّ إِنِّي لَأَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ○

﴿سورہ المائدہ (مدنی) آیت: ۲۵، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۳﴾

ترجمہ: اے میرے پروردگار! میرے اختیار میں کوئی نہیں مگر یا میری اپنی ذات یا میرا بھائی، پس تو ہمیں ان نافرمان لوگوں سے الگ کر دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے پروردگار میں اپنی جان اور اپنے بھائی پر البتہ اختیار رکھتا ہوں سو آپ ہم دونوں کے اور اس بے حکم قوم کے درمیان فیصلہ فرمادیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پروردگار میں اپنے اور اپنے بھائی کے سوا اور کسی پر اختیار نہیں رکھتا تو ہم میں اور ان نافرمان لوگوں میں جدائی کر دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے پروردگار میرے! میرے اختیار میں نہیں مگر میری جان اور میرا بھائی! سو جدائی کر دے تو ہم میں اور اس نافرمان قوم میں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سخت دلگیر ہو کر یہ دعا فرمائی۔ کیونکہ تمام قوم کی حکم عدولی اور بزدلانہ عصیان کو مشاہدہ فرما رہے تھے۔ اس لئے دعا میں بھی اپنے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کے سوا کہ وہ بھی معصوم تھے اور کسی کا ذکر نہیں کیا۔ یوشع اور کالب بھی دونوں کے ساتھ تبعاً آ گئے۔

جدائی کی دعا حس اور ظاہری طور پر تو قبول نہ ہوئی۔ ہاں معنی جدائی ہو گئی کہ وہ سب تو عذاب الہی میں گرفتار ہو کر حیران و سرگرداں پھرتے تھے اور حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام پیغمبرانہ اطمینان اور پورے قلبی سکون کے ساتھ اپنے منصب ارشاد و اصلاح پر قائم رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب میرے مجھے اختیار نہیں مگر اپنا اور اپنے بھائی کا۔ تو تو ہم کو ان بے حکموں سے جدا رکھ۔ ہمیں ان کی صحبت اور قرب سے بچا یہ معنی ہیں ہمارے ان کے درمیان فیصلہ فرما۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



تارک الدنیا نصرائیوں کی دعا

(عاقبت بخیر ہونے کیلئے)

رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ○ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَلَا نَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ○

﴿سورہ المائدہ (مدنی) آیات ۸۳-۸۴، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۲﴾

ترجمہ: پروردگار ہم ایمان لائے ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے اور وہ کہتے ہیں کہ آخر کیوں نہ ہم ایمان لائیں اور جو حق ہمارے پاس آیا ہے اسے کیوں نہ مان لیں جبکہ ہم اس بات کی خواہش رکھتے ہیں کہ ہمارا رب ہمیں صالح لوگوں میں شامل کرے؟

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: (حق کو سن کر متاثر ہوتے ہیں اور یوں کہتے ہیں) اے ہمارے رب ہم مسلمان ہو گئے تو ہم کو بھی ان لوگوں کے ساتھ لکھ لیجئے جو تصدیق کرتے ہیں۔ اور ہمارے پاس کون سا عذر ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ پر اور جو حق ہم کو پہنچا ہے اس پر ایمان نہ لائیں۔ اور اس بات کی امید رکھیں کہ ہمارا رب ہم کو نیک لوگوں کی معیت میں داخل کر دے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم ایمان لے آئے تو ہم کو ماننے والوں میں لکھ لے۔ اور ہمیں کیا ہوا ہے کہ خدا پر اور حق بات پر جو ہمارے پاس آئی ہے ایمان نہ لائیں۔ اور ہم امید رکھتے ہیں کہ پروردگار ہم کو نیک بندوں کے ساتھ (بہشت میں) داخل کرے گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے سو لکھ ہم کو ماننے والوں کے ساتھ۔ اور ہم کو کیا ہوا کہ یقین نہ لادیں اللہ پر اور اس چیز پر جو پہنچی ہم کو حق سے اور توقع رکھیں اس کی کہ داخل کرے ہم کو رب ہمارا ساتھ نیک بختوں کے۔

ہجرت کے کئی سال بعد ایک وفد جو ستر نو مسلم عیسائیوں پر مشتمل تھا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں مدینہ پہنچا اور قرآن کریم کے سماع سے جب سرفراز ہوا تو کلام الہی سن کر وقف گریہ و بکا ہوا۔ آنکھوں سے آنسو اور زبان پر ”ربنا اٰمنا“ الخ کے کلمات جاری تھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے تو ہمیں حق کے گواہوں میں لکھ لے۔ اور ہمیں کیا ہوا کہ ہم ایمان نہ لائیں اللہ پر اور اس حق پر کہ ہمارے پاس آیا اور ہم طمع کرتے ہیں کہ ہمیں ہمارا رب نیک لوگوں کے ساتھ داخل کرے گا۔

ربنا اٰمنا: سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ہم نے ان کے برحق ہونے کی گواہی دی۔

فاکبتنا مع الشہدین: سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں داخل کر جو روز قیامت تمام امتوں کے گولہ ہیں (یہ انہیں انجیل سے معلوم ہو چکا تھا)۔

و نطمع ان بدخلنا ربنا مع القوم الصالحین: جب حبشہ کا وفد اسلام سے مشرف ہو کر واپس ہوا تو یہود نے انہیں اس پر ملامت کی اس کے جواب میں انہوں نے یہ کہا کہ جب حق واضح ہو گیا تو ہم کیوں نہ ایمان لاتے۔ یعنی ایسی حالت میں ایمان نہ لانا قابل ملامت ہے نا کہ ایمان لانا کیونکہ یہ سبب ہے فلاح دارین کا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا (رزق حلال کے لئے)

اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَ آخِرِنَا وَ آيَةً مِنْكَ ۝
وَارْزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ○

سورہ المائدہ (مدنی) آیت: ۱۱۳، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۳

ترجمہ: خدایا! ہمارے رب! ہم پر آسمان سے ایک خوان نازل کر جو ہمارے لئے اور ہمارے اگلوں پچھلوں کے لئے خوشی کا موقع قرار پائے اور تیری طرف سے نشانی ہو ہم کو رزق دے اور تو بہترین رازق ہے۔
قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ یہ خوان فی الواقع اتارا گیا یا نہیں۔ دوسرے کسی معتبر ذریعہ سے بھی اس سوال کا جواب نہیں ملتا۔ ممکن ہے کہ یہ نازل ہوا ہو اور ممکن ہے کہ حواریوں نے بعد کی خوفناک دھمکی سن کر اپنی درخواست واپس لے لی ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے اللہ اے ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے کھانا نازل فرمائیے کہ وہ ہمارے لئے یعنی ہم میں جو اول ہیں اور جو بعد ہیں سب کے لئے ایک خوشی کی بات ہو جائے۔ اور آپ کی طرف سے ایک نشان ہو جاوے اور آپ ہم کو عطا فرمائیے اور آپ سب عطا کرنے والوں سے اچھے ہیں۔

ترمذی کی حدیث میں عمار بن یاسر سے منقول ہے کہ مائدہ آسمان سے نازل ہوا۔ اس میں روٹی اور گوشت تھا اور اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں (یعنی بعض) نے خیانت کی اور اگلے دن کے لئے اٹھا رکھا، پس بندر اور خنزیر کی صورت میں مسخ ہو گئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے خوان نازل فرما کہ ہمارے لئے (وہ دن) عید قرار پائے یعنی ہمارے اگلوں اور پچھلوں (سب) کے لئے اور تیری طرف سے نشانی ہو اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

یہ حواہ یا تو حاجتمند تھے یا اطمینان قلب حاصل کرنے کے لئے انہوں نے نزول مائدہ کی درخواست کی تھی۔ کچھ بھی ہو خدا نے ان پر خوان طعام نازل فرمایا، مفسرین نے لکھا ہے کہ خوان اتوار کے دن نازل ہوا ہوا تھا جو عیسائیوں کی عید ہے۔ ممکن ہے نزول مائدہ اتوار ہی کے دن ہوا ہو مگر ان کی درخواست کے الفاظ سے پایا جاتا ہے کہ وہ اس کا اس طرح نازل ہونا چاہتے تھے کہ ان کے لئے خوشی کا موجب ہو جائے یعنی

اس زمانے کے لوگ بھی اس سے خوش ہو جائیں اور جو ان کے بعد آئیں وہ بھی خوش ہو جائیں۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے اللہ رب ہمارے اتار ہم پر خوان بھرا ہوا آسمان سے کہ وہ دن عید رہے ہمارے پہلوں اور پچھلوں کے واسطے۔ اور نشانی ہو تیری طرف سے اور روزی دے ہم کو اور تو ہی ہے سب سے بہتر روزی دینے والا ہے۔ بعض مفسرین نے نقل کیا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے وعدہ فرمایا تھا کہ تم خدا کے لئے تیس دن کے روزے رکھ کر جو طلب کرو گے وہ دیا جائے گا۔ حواریوں نے روزے رکھ لیے اور مائدہ طلب کر لیا۔ و نعلم ان قد صدقنا سے یہ مراد ہے واللہ اعلم۔

عیداً لاولنا و اخرنا: یعنی وہ دن جس دن مائدہ آسمان سے نازل ہو ہمارے اگلے پیچھے لوگوں کے حق میں عید ہو جائے کہ ہمیشہ ہماری قوم اس دن کو بطور یادگار تہوار منایا کرے۔ کہتے ہیں کہ وہ خوان اترے۔
وآیۃ منک: یعنی تیری قدرت اور میری نبوت کی نشانی ہو۔
و انت خیر الرازقین: یعنی بدوں تعب و کسب کے روزی عطا فرمائے۔ آپ کے یہاں کیا کمی ہے اور کیا مشکل ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے اللہ اے رب ہمارے ہم پر آسمان سے ایک خوان اتار کہ وہ ہمارے لئے عید ہو ہمارے اگلے پچھلوں کی، اور تیری طرف سے نشانی۔ اور ہمیں رزق دے اور تو سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔

حواریوں کے عرض کرنے پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے انہیں تیس روزے رکھنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ جب تم ان روزوں سے فارغ ہو جاؤ گے اللہ تعالیٰ سے جو دعا کرو گے وہ قبول ہو گی۔ انہوں نے روزے رکھ کر خوان اترنے کی دعا کی اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غسل فرمایا دو رکعت نماز ادا کی اور سر مبارک جھکایا اور رو کر یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(کوئی بھی نیک کام خصوصاً نماز شروع کرنے سے پہلے پڑھنے کیلئے)

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۚ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنْ

المُشْرِكِينَ ۝ قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ ۚ وَبِذَلِكَ
أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝

(سورہ الانعام (کئی) آیات: ۱۶۱-۱۶۳، قرآنی ترتیب: ۶، نزولی ترتیب: ۵۵)

ترجمہ: اے محمد، کہو میرے رب نے بالیقین سیدھا راستہ دکھا دیا ہے۔ بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، ابراہیم کا طریقہ جسے یکسو ہو کر اس نے اختیار کیا تھا۔ اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔ کہو میری نماز، میرے تمام مراسم غبودیت، میرا جینا اور میرا مرنا، سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں۔ اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور سب سے پہلے سر اطاعت جھکانے والا میں ہوں۔

ملة ابراهيم حنیفا: ”ابراہیم کا طریقہ“ یہ اس راستے کی نشاندہی کے لئے مزید ایک تعریف ہے۔ اگرچہ اس کو موسیٰ کا طریقہ یا عیسیٰ کا طریقہ بھی کہا جاسکتا تھا، مگر حضرت موسیٰ کی طرف دنیا نے یہودیت کو اور حضرت عیسیٰ کی طرف مسیحیت کو منسوب کر رکھا ہے۔ اس لئے ”ابراہیم کا طریقہ“ فرمایا۔ حضرت ابراہیم کو یہودی اور عیسائی دونوں گروہ برحق تسلیم کرتے ہیں، اور دونوں یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ یہودیت اور عیسائیت کی پیدائش سے بہت پہلے گزر چکے تھے۔ نیز مشرکین عرب بھی ان کو راست رو مانتے تھے اور اپنی جہالت کے باوجود کم از کم اتنی بات انہیں بھی تسلیم تھی کہ کعبہ کی بنا رکھنے والا پاکیزہ انسان خالص خدا پرست تھا نہ کہ بت پرست۔

نسکی: کے معنی قربانی کے بھی ہیں اور اس کا اطلاق عمومیت کے ساتھ بندگی اور پرستش کی دوسری تمام صورتوں پر بھی ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ مجھ کو میرے رب نے ایک سیدھا راستہ بتلا دیا ہے کہ وہ ایک دین ہے مستحکم، جو طریقہ ہے ابراہیم کا، جس میں ذرا کجی نہیں۔ اور وہ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھے (آگے دین مذکور کے قدرے تفصیل فرمادی یعنی) آپ فرمادیجئے کہ بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے۔ جو مالک ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں سب ماننے والوں سے پہلا ہوں۔

اس میں دوسروں کو تکلف کے ساتھ دعوت ہے کہ جب نبی تک مکلف بالایمان ہے تو دوسرے کیوں نہ ہوں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: کہہ دو کہ مجھے میرے پروردگار نے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے (یعنی دین صحیح) مذہب ابراہیم کا جو ایک (خدا) ہی کی طرف کے تھے۔ اور مشرکوں میں سے نہ تھے۔ (یہ بھی) کہہ دو کہ میری نماز اور میری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا سب خدائے رب العالمین ہی کے لئے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی بات کا

حکم ملا ہے اور میں سب سے اول فرمانبردار ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ دے مجھ کو بھائی میرے رب نے راہ سیدھی، دین صحیح، ملت ابراہیم کی جو ایک ہی طرف کا تھا (یعنی ایک خدا ہی کا ہو رہا تھا) اور نہ تھا شرک کرنے والوں میں سے۔ تو کہہ کہ میری نماز اور میری قربانی اور میرا جینا اور میرا مرنا اللہ ہی کے لئے ہے جو پالنے والا سارے جہان کا ہے۔ کوئی نہیں اس کا شریک۔ اور مجھ کو حکم ہوا اور میں سب سے پہلے فرمانبردار ہوں۔

اننى هدانى رب الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين: یعنی تم دین میں جتنی چاہو راہیں نکالو اور جس قدر معبود چاہو ٹھہرا لو مجھ کو تو میرا پروردگار صراط مستقیم بتلا چکا اور وہ ہی خالص توحید اور کامل تفویض و توکل کا راستہ ہے جس پر موحد اعظم ابوالانبیاء ابراہیم خلیل اللہ بڑے زور شور سے چلے جن کا نام آج بھی تمام عرب اور کل ادیان سماویہ غایت عظمت و احترام سے لیتے ہیں۔

ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتى لله رب العلمین لا شریک له: اس آیت میں توحید و تفویض کے سب سے اونچے مقام کا پتہ دیا گیا ہے جس پر ہمارے سید و آقا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فائز ہوئے۔ نماز اور قربانی کا خصوصیت سے ذکر کرنے میں شرکین پر، جو بدنی عبادت اور قربانی غیر اللہ کے لئے کرتے تھے، صریحاً رد ہو گیا۔

وانا اول المسلمین: عموماً مفسرین وانا اول المسلمین کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اس امت محمدیہ کے اعتبار سے آپ اول المسلمین ہیں لیکن جب جامع ترمذی کی حدیث کنت نبیا و ادم بین الروح والجسد کے موافق آپ اول الانبیاء ہیں تو اول المسلمین ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ یہاں اولیت زمانی مراد نہ ہو بلکہ تقدم رتبی مراد ہو۔ یعنی میں سارے جہان کے فرمانبرداروں کی صف میں نمبر اول اور سب سے آگے ہوں۔ شاید مترجم محقق قدس سرہ نے ترجمہ میں 'سب سے پہلا فرمانبردار ہوں' کی جگہ 'سب سے پہلے فرمانبردار ہوں' کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہو۔ کیونکہ محاورات کے اعتبار سے یہ تعبیر اولیت رتبی کے ادا کرنے میں زیادہ واضح ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تم فرماؤ بے شک مجھے میرے رب نے سیدھی راہ دکھائی (یعنی دین اسلام جو اللہ کو مقبول ہے)۔ ٹھیک دین، ابراہیم کی ملت جو ہر باطل سے جدا تھی، اور شرک نہ تھی۔ تم فرماؤ بے شک میری نماز اور میری قربانیاں اور میرا جینا اور میرا مرنا سب اللہ کے لئے ہے جو رب ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں مجھے یہی حکم ہوا ہے۔ اور میں سب سے پہلا مسلمان ہوں۔

دینا فیما ملہ ابراہیم حنیفا و ما کان من المشرکین: اس میں کفار قریش کا رد ہے جو گمان کرتے تھے کہ وہ دین ابراہیمی پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام مشرک و بت پرست نہ تھے، تو بت پرستی کرنے والے مشرکین کا یہ دعویٰ کہ وہ ابراہیمی ملت پر ہیں، باطل ہے۔

و انا اول المسلمین: اولیت یا تو اس اعتبار سے ہے کہ انبیاء کا اسلام ان کی امت پر مقدم ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ سید عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اول المخلوقات ہیں تو وہ ضرور اول المسلمین ہوئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت آدم علیہ السلام اور لمّاں حوا کی دعا (مصائب سے نجات کیلئے)۔

رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا سَكَّةً وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ○

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۲۳، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے اپنے اوپر ستم کیا اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ ہو جائیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم نے اپنا بڑا نقصان کیا اور اگر آپ ہماری مغفرت نہ کریں گے اور ہم پر رحم نہ کریں گے تو واقعی ہمارا بڑا نقصان ہو جائے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہمیں نہ بخشے گا اور ہم پر رحم نہیں کرے گا تو ہم تباہ ہو جائیں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



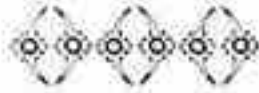
ترجمہ: اے رب ہمارے ظلم کیا ہم نے اپنی جان پر اور اگر تو ہم کو نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور ہو جائیں گے تباہ۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے اپنا آپ برا کیا تو اگر تو ہمیں نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور نقصان والوں میں ہوئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اصحاب الاعراف کی دعا (انجام بد سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۴۷ قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں ان ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔
یعنی یہ اصحاب الاعراف وہ لوگ ہوں گے جن کی زندگی کا نہ تو مثبت پہلو ہی اتنا مضبوط ہو گا کہ جنت میں داخل ہو سکیں اور نہ ہی منفی پہلو اتنا خراب ہو گا کہ دوزخ میں جھونک دیئے جائیں، اس لئے وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک سرحد پر رہیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم کو ان ظالم لوگوں کے ساتھ شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ساتھ (شامل) نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے مت کر ہم کو گناہگار لوگوں کے ساتھ۔

(اس دعا کا تعلق اصحاب اعراف سے ہے)۔ اصحاب اعراف کون لوگ ہیں۔ قرطبی نے اس میں بارہ قول نقل کئے ہیں۔ ان میں رائج وہ ہی قول ہے جو حضرت حذیفہ، ابن عباس، بن سعود رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابہ اور اکثر سلف و خلف سے منقول ہے یعنی وزن اعمال کے بعد جن کے حسنات بھاری ہوں گے وہ جنتی ہیں اور جن کے سینات بھاری ہوں گے وہ دوزخی ہیں اور جن کے حسنات اور سینات بالکل برابر ہوں گے وہ اصحاب اعراف ہیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انجام کار اصحاب اعراف جنت میں چلے جائیں گے اور ویسے بھی ظاہر ہے کہ جب عصاة مومنین جن کے سینات غالب تھے جہنم سے نکل کر آخر کار جنت میں داخل ہوں گے تو

اصحاب اعراف جن کے سنّیات اور حسنات برابر ہیں وہ ان سے پہلے داخل ہونے چاہئیں۔ جس طرح ”سابقین مقررین“ فی الحقیقت اصحاب یمین کی ایک قسم ہے جو اپنی اوالعزیموں کی بدولت عام ”اصحاب یمین“ سے کچھ آگے نکل گئے ہیں اس کے بالمقابل ”اصحاب اعراف“ گری ہوئی قسم ہے جو اپنے اعمال کی کثافت کی وجہ سے عام اصحاب یمین سے کچھ پیچھے رہ گئے ہیں۔ یہ لوگ ”اہل جہنم“ اور ”اہل جنت“ کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں طبقے کے لوگوں کو ان کی مخصوص نشانیوں کی وجہ سے پہچانتے ہوں گے۔ جنتیوں کو ان کے سفید اور نورانی چہروں سے اور دوزخیوں کو ان کی رو سیاہی اور بدروقتی کی وجہ سے۔ بہر حال جنت والوں کو دیکھ کر سلام کریں گے جو بطور مبارکباد ہو گا اور چونکہ خود ابھی جنت میں داخل نہیں ہو سکتے، اس کی طمع اور آرزو کریں گے جو آخر کار پوری ہو گی۔

جنت اور دوزخ کے بچ ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کی حالت نیم درجا کے بچ کی ہو گی۔ ادھر دیکھیں گے تو امیدیں کریں گے اور ادھر نظر پڑے گی تو خدا سے ڈر کر پناہ مانگیں گے کہ ہم کو ان دوزخیوں کے زمرہ میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں ظالموں کے ساتھ نہ کر۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت شعیب علیہ السلام کی دعا
(مقدمہ میں کامیابی کیلئے)

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ○

﴿سورہ الاعراف (کی) آیت: ۸۹، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دے اور تو بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہمارے اور ہماری (اس) قوم کے درمیان فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور آپ سب سے اچھا فیصلہ کرنے والے ہیں۔

(مونا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے! ہم میں اور ہماری قوم میں انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دے اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے فیصلہ کر ہم میں اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔

اپنے اختیار یا تمہارے اکراہ اجبار سے ممکن نہیں کہ ہم معاذ اللہ کفر کی طرف جائیں۔ ہاں اگر تم فرض کرو خدا ہی کی مشیت ہم میں سے کسی کی نسبت ایسی ہو جائے تو اس کے ارادہ کو کون روک سکتا ہے۔ اگر اس کی حکمت اسی کو مقتضی ہو تو وہاں کوئی نہیں بول سکتا کیونکہ اس کا حکم تمام مصالح اور حکمتوں پر محیط ہے۔ بہر حال تمہاری دھمکیوں سے ہم کو کوئی خوف نہیں کیونکہ ہمارا بالکلیہ اعتماد اور بھروسہ اپنے خدائے واحد پر ہے کسی کے چاہنے سے کچھ نہیں ہوتا اور جو ہو گا اسی کی مشیت اور علم محیط کے تحت میں ہو گا۔ اسی لئے ہم اپنے اور تمہارے فیصلہ کے لئے بھی اسی سے دعا کرتے ہیں، کیونکہ ایسے قادر اور علم و حکم سے بہتر کسی کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ حضرت شعیب کے ان الفاظ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انبیاء کے قلوب حق تعالیٰ کی عظمت و جبروت اور اپنی عبودیت و اقتناء کے کس قدر عظیم و عمیق احساس سے معمور ہوتے ہیں اور کس طرح ہر آن اور ہر حال میں ان کا توکل و اعتماد تمام وسائل سے منقطع ہو کر اسی وحدہ لا شریک لہ پر پہاڑ سے زیادہ مضبوط اور غیر متزلزل ہوتا ہے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر اور ترا فیصلہ سب سے بہتر ہے۔
زجاج نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ اے رب ہمارے امر کو ظاہر فرما دے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ ان پر ایسا عذاب نازل فرما جس سے ان کا باطل پر ہونا اور حضرت شعیب علیہ السلام اور ان کے قبیعین کا حق پر ہونا ظاہر ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ایمان لانے کے بعد فرعون کے جادوگروں کی دعا (استقامت کے لئے)

قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ﴿٢٥﴾ وَ مَا تَنْفَعُ مِنَّا إِلَّا أُنْ أَمَنَّا بِرَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا ۚ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿٢٦﴾

﴿سورہ الاعراف (کی) آیات: ۲۵-۲۶﴾ قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا ”بہر حال ہمیں پلٹنا اپنے رب ہی کی طرف ہے۔ تو جس بات پر ہم سے انتقام لینا چاہتا ہے وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہمارے رب کی نشانیاں ہمارے سامنے آگئیں تو ہم نے انہیں مان لیا۔ اے رب ہم پر صبر کا فیضان کر اور ہمیں دنیا سے اٹھا تو اس حال میں کہ ہم تیرے فرماں بردار ہوں۔“

فرعون نے پانسہ پلٹتے دیکھ کر آخری چال یہ چلی تھی کہ اس سارے معاملہ کو موسیٰ علیہ السلام اور جادوگروں کی سازش قرار دے دے اور پھر جادوگروں کو جسمانی عذاب اور قتل کی دھمکی دے کر ان سے اپنے اس الزام کا اقبال کرا لے۔ لیکن یہ چال بھی الٹی پڑی۔ جادوگروں نے اپنے آپ کو ہر سزا کے لیے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ ان کا موسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر ایمان لانا کسی سازش کا نہیں بلکہ سچے اعتراف حق کا نتیجہ تھا۔ اب اس کے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا باقی نہ رہا کہ حق اور انصاف کا ڈھونگ جو وہ رچانا چاہتا تھا اسے چھوڑ کر صاف صاف ظلم و ستم شروع کر دے۔

اس مقام پر یہ بات بھی دیکھنے کے قابل ہے کہ چند لمحے کے اندر ایمان نے ان جادوگروں کی سیرت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔ ابھی تھوڑی دیر پہلے انہی جادوگروں کی دنائت کا یہ حال تھا کہ اپنے دس، آباء کی نصرت و حمایت کے لیے گھروں سے چل کر آئے تھے اور فرعون سے پوچھ رہے تھے کہ اگر ہم نے اپنے مذہب کو کو موسیٰ علیہ السلام کے حملہ سے بچا لیا تو سرکار سے ہمیں انعام تو ملے گا نا۔ یا اب جو نعمت ایمان نصیب ہوئی تو انہی کی حق پرستی اور اولوالعزمی اس حد تک پہنچ گئی کہ تھوڑی دیر پہلے جس بادشاہ کے آگے لالچ کے مارے بچھے جا رہے تھے اب اس کی کبریائی اور اس کے جبروت کو ٹھوکر مار رہے ہیں اور ان بدترین سزوں کو بھگتنے کے لئے تیار ہیں جن کی دھمکی وہ دے رہا ہے مگر اس حق کو چھوڑنے کے لئے تیار نہیں جس کی صداقت ان پر کھل چکی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا کہ (کچھ پرواہ نہیں) ہم مر کر اپنے مالک کے پاس ہی جائیں گے اور تو نے ہم میں کون سا عیب دیکھا بجز اس کے کہ ہم اپنے رب کے احکام پر ایمان لے آئے جب وہ احکام ہمارے پاس آئے۔ اے ہمارے رب ہمارے اوپر صبر کا فیضان فرما اور ہماری جان حالت اسلام پر نکال لیے۔ (تاکہ اس کی سختی سے پریشان ہو کر کوئی بات ایمان کے خلاف نہ ہو جاوے)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: وہ بولے کہ ہم تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں اور اس کے سوا تجھ کو ہماری کون سی بات بڑی لگی ہے کہ جب ہمارے پروردگار کی نشانیاں ہمارے پاس آ گئیں تو ہم ان پر ایمان لے آئے۔ اے پروردگار ہم پر صبر و استقامت کے دھانے کھول دے اور ہمیں (ماریو تو) مسلمان ہی ماریو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: وہ بولے ہم کو تو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہی ہے اور تجھ کو ہم سے یہی دشمنی ہے کہ مان لیا ہم نے اپنے رب کی نشانیوں کو جب وہ ہم تک پہنچیں۔ اے ہمارے رب دھانے کھول دے ہم پر صبر کے اور ہم کو مار مسلمان۔

ساحرین، توحید اور تمنائے لقاء اللہ کی شراب سے مخمور ہو چکے تھے۔ جنت و دوزخ گویا آنکھوں کے سامنے تھیں۔ بھلا وہ ان دھمکیوں کی کیا پروا کر سکتے تھے۔ انہوں نے صاف کہہ دیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جو کرنا ہو کر گذر پھر ہم کو اپنے خدا کے پاس جانا ہے۔ تیرے سر ہو کر سہی۔ وہاں کے عذاب سے یہاں کی تکلیف آسان ہے اور اس کی رحمت و خوشنودی کے راستہ میں دنیا کی بڑی سے بڑی تکالیف و مصائب کا برداشت کر لینا بھی عاشقوں کے لئے سہل ہے۔

ہنیء لارباب النعم نعيمهم وللعاشق المسكين ما يتجرع
جس رب کی نشانیوں کو مان لینے سے ہم تیری نگاہ میں مجرم ٹھہرے ہیں اسی رب سے ہماری دعا ہے کہ وہ تیری زیادتیوں اور سختیوں پر ہم کو صبر جمیل کی توفیق بخشے اور مرتے دم تک اسلام پر مستقیم رکھے ایسا نہ ہو کہ گھبرا کر کوئی بات تسلیم و رضاء کے خلاف کر گذریں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: بولے ہم اپنے رب کی طرف پھرنے والے ہیں۔ اور تجھے ہمارا کیا برا لگا یہی نا کہ ہم اپنے رب کی نشانیوں پر ایمان لائے جب وہ ہمارے پاس آئیں۔ اے پروردگار ہم پر صبر انڈیل دے اور ہمیں مسلمان اٹھا۔ انا الی ربنا منقلبون: ہمیں موت کا کیا غم کیونکہ مر کر ہمیں اپنے رب کی لقا اور اس کی رحمت نصیب ہو گی اور جب سب کو اسی کی طرف رجوع کرنا ہے تو خود ہمارے تیرے درمیان فیصلہ فرما دے گا۔ ربنا افرغ علينا صبراً: یعنی ہم کو صبر کامل تام عطا فرما اور اس کثرت سے عطا فرما جیسے پانی کسی پر انڈیل دیا جاتا ہے۔

و توفنا مسلمین: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا یہ لوگ دن کے اول وقت میں جادوگر تھے اور اسی روز آخر وقت میں شہید۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (اپنے اور بھائی کے لئے استغفار)

رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَ لِاَخِيْ وَ اَدْخِلْنَا فِيْ رَحْمَتِكَ رَحْمَةً ۝۱

﴿سورہ الاعراف (کلی) آیت: ۱۵۱، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: اے رب میرے مجھے اور میرے بھائی کو معاف کرو اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل فرما اور تو سب سے بڑھ کر رحیم ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب میری خطا معاف فرما دے اور میرے بھائی کی بھی۔ اور ہم دونوں کو اپنی رحمت میں داخل فرمائیے۔ اور آپ سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھے اور میرے بھائی کو معاف فرما اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل کر تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے میرے رب معاف کر مجھ کو اور میرے بھائی کو اور داخل کر ہم کو اپنی رحمت میں اور تو سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

یعنی شدت غضب میں جو بے اعتدالی یا اجتہادی غلطی مجھ سے ہوئی خواہ میں اس میں کتنا ہی نیک نیت ہوں، آپ معاف فرما دیجئے اور میرے بھائی ہارون سے اگر ان کے درجہ اور شان کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی طرح کی کوتاہی قوم کی اصلاح میں ہوئی اس سے بھی درگزر فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب مجھے اور میرے بھائی کو بخش دے اور ہمیں اپنی رحمت کے اندر لے لے تو سب مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

اگر ہم میں سے کسی سے کوئی افرط یا تفریط ہو گئی۔ یہ دعا آپ نے بھلائی کو راضی کرنے اور امداد کی شہادت رفع کرنے کے لئے فرمائی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (استغفار اور دنیا و آخرت میں بھلائی کیلئے)

أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ۝ وَ اكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ ط

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیات: ۱۵۵-۱۵۶، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: ہمارے سرپرست تو آپ ہی ہیں۔ پس ہمیں معاف کر دیجئے اور ہم پر رحم فرمائیے آپ سب سے بڑھ کر رحم فرمانے والے ہیں۔ اور ہمارے لیے اس دنیا کی بھلائی بھی لکھ دیجئے اور آخرت کی بھی۔ ہم نے آپ کی طرف رجوع کر لیا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ ہی تو ہمارے خبرگیراں ہیں ہم پر مغفرت اور رحمت فرمائیے اور آپ سب معافی دینے والوں سے زیادہ ہیں۔ اور ہم لوگوں کے نام دنیا میں بھی نیک حالی لکھ دیجئے اور آخرت میں بھی۔ ہم آپ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: تو ہی ہمارا کارساز ہے تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم فرما اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور ہمارے لیے اس دنیا میں بھلائی لکھ دے اور آخرت میں بھی۔ ہم تیری طرف رجوع ہو چکے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو ہی ہے ہمارا تھامنے والا سو بخش دے ہم کو اور رحمت کر ہم پر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور لکھ دے ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی اور آخرت میں۔ ہم نے رجوع کیا تیری طرف۔
بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا کہ تمہاری باتیں ہم اس وقت متعلم کر سکتے ہیں جب خدا تعالیٰ

سے خود سن لیں۔ حضرت موسیٰ ان میں سے ستر آدمیوں کو جو سردار تھے منتخب کر کے کوہ طور پر لے گئے۔ آخر انہوں نے حق تعالیٰ کا کلام سن لیا اور کہنے لگے جب تک ہم خدا کو اپنی آنکھوں سے بے حجابانہ دیکھ نہ لیں ہم کو یقین نہیں آ سکتا۔ اس گستاخی پر نیچے سے سخت بھونچال آیا اور اوپر سے بجلی کی کڑک ہوئی اور آخر کانپ کر مر گئے یا مردوں کی سی حالت کو پہنچ گئے۔ موسیٰ نے اپنے آپ کو ان کے ساتھ نہتھی کر کے نہایت مؤثر انداز میں دعا کی جس کا حاصل یہ تھا: خداوند تو گر ہلاک کرنا ہی چاہتا ہے ن سب کو تو بلکہ ان کے ساتھ مجھ کو بھی کر میں ہی ان کو لے کر آیا ہوں۔ بلانے اور کلام سنانے سے پہلے ہی ہلاک کر دیتا، کسی کی مجال تھی کہ آپ کی مشیت کو روک سکتا؟ جب آپ نے ایسا نہیں چاہا بلکہ مجھے انہیں لانے کی اور ان کو کلام الہی سننے کے لئے یہاں آنے کی اجازت دی تو یہ کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ یہاں بلا کر محض چند بیوقوفوں کی حماقت کی سزا میں ہم سب کو ہلاک کر دینا چاہیں۔ یقیناً یہ ”رجفہ و صاعقہ کا“ منظر سب آپ کی طرف سے ہماری آزمائش اور امتحان ہے اور ایسے سخت امتحانات میں ثابت قدم رکھنا یا نہ رکھنا بھی آپ ہی کے قبضہ میں ہے اور اس قسم کے خطرناک اور مذلت الاقدام مواقع میں آپ ہمارے تھامنے اور دستگیری کرنے والے ہیں اور صرف آپ ہی کی ذات منبع الخیرات سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ ہم سب کی گزشتہ تقصیرات اور بے اعتدالیوں سے درگزر فرمائیں اور آئندہ اپنی رحمت سے ایسی خطاؤں اور غلطیوں کا شکار نہ ہونے دیں۔ حضرت موسیٰ کی اس دعا پر وہ لوگ بخشے گئے اور خدا نے ان کو ازسر نو زندگی مرحمت فرمائی۔ کما قال ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ○

(حضرت مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو ہمارا مولا ہے تو ہمیں بخش دے تو ہم پر مہر کر اور تو سب سے بہتر بخشے والا ہے۔ اور ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی لکھ (اور ہمیں توفیق طاعت مرحمت فرما) اور آخرت میں۔ بے شک ہم تیری طرف رجوع لائے۔ (مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قوم موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(فاسقوں کے زرعے سے نکلنے کیلئے)

فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ○ لَا وَ نَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ○

﴿سورہ یونس (مکی) آیات: ۸۵-۸۶، قرآنی ترتیب: ۱۰، نزولی ترتیب: ۵۱﴾

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا ”ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا، اے ہمارے رب ہمیں ظالم لوگوں کے لئے فتنہ نہ بنا اور اپنی رحمت سے ہم کو کافروں سے نجات دے۔“

یہ جواب ان نوجوان کا تھا جو موسیٰ علیہ السلام کا ساتھ دینے پر آمادہ ہوئے تھے۔ یہاں قالوا کی ضمیر قوم کی طرف نہیں بلکہ ذریعہ کی طرف پھر رہی ہے جیسا کہ سیاق کلام سے خود ظاہر ہے۔

ان صادق الایمان نوجوانوں کی یہ دعا کہ ”ہمیں ظالم لوگوں کے لیے فتنہ نہ بنا“، بڑے وسیع مفہوم پر حاوی ہے۔ گمراہی کے عام غلبہ و تسلط کی حالت میں جب کچھ لوگ قیام حق کے لیے اٹھتے ہیں تو انہیں مختلف قسم کے ظالموں سے سابقہ پیش آتا ہے۔ ایک طرف باطل کے اصلی علمبردار ہوتے ہیں جو پوری طاقت سے ان داعیان حق کو کچل دینا چاہتے ہیں۔ دوسری طرف نام نہاد حق پرستوں کا ایک اچھا خاصا گروہ ہوتا ہے جو حق کو ماننے کا دعویٰ تو کرتا ہے مگر باطل کی قاہرانہ فرماں روائی کے مقابلہ میں اقامت حق کی سعی کو غیر واجب، لاحاصل، یا حماقت سمجھتا ہے اور اس کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اپنی اس خیانت کو جو وہ حق کے ساتھ کر رہا ہے کسی نہ کسی طرح درست ثابت کر دے اور ان لوگوں کو الٹا برسر باطل ثابت کر کے اپنے ضمیر کی اس خلش کو مٹائے جو ان کی دعوت اقامت دین حق سے اس کے دل کی گہرائیوں میں جلی یا خفی طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تیسری طرف عامۃ الناس ہوتے ہیں جو الگ کھڑے تماشا دیکھ رہے ہوتے ہیں اور ان کا ووٹ آخر کار اسی طاقت کے حق میں پڑا کرتا ہے جس کا پلہ بھاری رہے، خواہ وہ طاقت حق ہو یا باطل۔ اس صورت حال میں ان داعیان حق کی ہر ناکامی، ہر مصیبت، ہر غلطی، ہر کمزوری اور ہر خامی ان مختلف گروہوں کے لیے مختلف طور پر فتنہ بن جاتی ہے۔ وہ کچل ڈالے جائیں یا شکست کھا جائیں تو پہلا گروہ کہتا ہے کہ حق ہمارے ساتھ تھا نہ کہ ان بے وقوفوں کے ساتھ جو ناکام ہو گئے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دیکھ لیا، ہم نہ کہتے تھے کہ ایسی بڑی بڑی طاقتوں سے ٹکرانے کا حاصل چند قیمتی جانوں کی ہلاکت کے سوا کچھ نہ ہو گا، اور آخر کار اس تہلکہ میں اپنے آپ کو ڈالنے کا ہمیں شریعت نے مکلف ہی کب کیا تھا، دین کے کم سے کم ضروری مطالبات تو ان عقائد و اعمال سے پورے ہو ہی رہے تھے جن کی اجازت فرامعہ وقت نے دے رکھی تھی۔ تیسرا گروہ فیصلہ کر دیتا ہے کہ حق وہی ہے جو غالب رہا۔ اسی طرح اگر وہ اپنی دعوت کے کام میں کوئی غلطی کر جائیں، یا مصائب و مشکلات کی سہارہ نہ ہونے کی وجہ سے کمزوری دکھا جائیں، یا ان سے بلکہ ان کے کسی ایک فرد سے بھی کسی اخلاقی عیب کا صدور ہو جائے تو بہت سے لوگوں کے لیے باطل سے چمٹے رہنے کے ہزار بہانے نکل آتے ہیں اور پھر اس دعوت کی ناکامی کے بعد مدتہائے دراز تک کسی دوسری دعوت حق کے اٹھنے کا امکان باقی نہیں رہتا۔ پس یہ بڑی معنی خیز دعا تھی جو موسیٰ علیہ السلام کے ان ساتھیوں نے مانگی تھی کہ خدایا ہم پر ایسا فضل فرما کہ ہم ظالموں کے لیے فتنہ بن کر نہ رہ جائیں۔ یعنی ہم کو غلطیوں سے، خامیوں سے، کمزوریوں سے بچا، اور ہماری سعی کو دنیا میں بار آور کر دے، تاکہ ہمارا وجود تیری خلق کے لیے سبب خیر بنے نہ کہ ظالموں کے لیے وسیلہ شر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: انہوں نے (جواب میں) عرض کیا کہ ہم نے اللہ ہی پر توکل کیا۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو ان ظالم لوگوں کا تختہ مشق نہ بنا اور ہم کو اپنی رحمت کا صدقہ ان کافروں سے نجات دے۔
یعنی جب تک ہم پر ان کی حکومت مقدر ہے ظلم نہ کرنے پائیں اور پھر ان کی حکومت ہی کے دائرے

سے نکال دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: تو وہ بولے کہ ہم خدا ہی پر بھروسہ رکھتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ہاتھ سے آزمائش میں نہ ڈال۔

مراد عبادات فرعون ہے۔ یعنی آیا ہے تو تاکہ ہم کو پرستش فرعون کی سے باز رکھ۔ یعنی ان کو اوپر ہمارے غالب نہ کر، جب فرعون کی بلاکت نزدیک پہنچی، تب حکم ہوا کہ اپنی قوم ان میں شامل نہ رکھو، اپنا محلہ جدا بساؤ کہ آگے ان پر آفتیں پڑنی ہیں یہ قوم آفت میں شریک نہ ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تب وہ بولے ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا اے رب ہمارے نہ آزما ہم پر زور اس ظالم قوم کا۔ اور چھڑا دے ہم کو مہربانی فرما کر ان کافر لوگوں سے۔

بنی اسرائیل فرعونوں کے ہاتھوں سخت مصیبت اور ذلت اٹھا رہے تھے اور پرانی پشین گوئیوں کے مطابق منتظر تھے کہ فرعون کے مظالم کا خاتمہ کرنے، اس کی سلطنت کا تختہ الٹنے والا "اسرائیلی" پیغمبر مبعوث ہو۔ موسیٰ ٹھیک اسی شان سے تشریف لائے جس کا انہیں انتظار تھا۔ اس لئے تمام "بنی اسرائیل" قدرتی طور پر موسیٰ کی بعثت کو نعمت عظمیٰ سمجھتے تھے۔ وہ دل سے حضرت موسیٰ کو سچا جانتے اور ان کی عزت کرتے تھے مگر اکثر آدمی فرعون اور فرعونوں سرداروں سے خائف ہو کر اپنے اسلام کا اظہار و اعلان کر دیا۔ چند گئے چنے قبیلے بھی جو فرعون کی قوم سے تھے مشرف بہ ایمان ہوئے۔ اخیر میں جب موسیٰ کا اثر اور حق کا غلغلہ بڑھاتا چلا گیا تب مسلمان ہو گئی، یہاں ابتدا کا قصہ بیان ہوا ہے۔

ان کے سرداروں سے مراد یا تو فرعون کے حکام و عمال ہیں یا بنی اسرائیل کے وہ سردار مراد ہیں جو خوف یا طمع وغیرہ کی وجہ سے اپنے ہم قوموں کو فرعون کی مخالفت سے ڈراتے دھمکاتے تھے اور بچلا دینے کا مطلب یہ ہے کہ فرعون ایمان لانے کی خبر سن کر سخت ایذا میں پہنچائے جن سے گھبرا کر ممکن ہے بعض ضعیف القلب راہ حق سے ہٹ جائیں یعنی ان کا خوف کھانا بھی کچھ بے جا نہ تھا، کیونکہ اس وقت ملک میں فرعون کی مادی طاقت بہت بڑھ چڑھ کر تھی اور اس کا ظلم و عدوان اور کفر و طغیان حد سے متجاوز ہو چکا تھا۔ کمزور کوستانے کے لئے اس نے بالکل ہاتھ چھوڑ رکھا تھا۔

موسیٰ نے کہا کہ گھبرانے اور خوف کھانے کی ضرورت نہیں۔ ایک فرماں بردار مومن کا کام اپنے مالک کی طاقت پر بھروسہ کرنا ہے جسے خدا کی لامحدود قدرت و رحمت پر یقین ہو گا وہ یقیناً ہر معاملہ میں خدا پر بھروسہ اور اعتماد کرے گا اور اس اعتماد کا اظہار جب ہی ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے کو بالکلیہ خدا کے سپرد کر دے، اسی کے حکم پر چلے اور تمامی جدوجہد میں صرف اسی پر نظر رکھے۔

موسیٰ کی نصیحت پر انہوں نے اخلاص کا اظہار کیا کہ بے شک ہمارا بھروسہ خاص خدا پر ہے۔ اسی سے دعا

کرتے ہیں کہ ہم ظالموں کا تختہ مشق نہ بنیں۔ اسی طرح کہ یہ اپنے زور و طاقت سے ہم پر ظلم ڈھاتے رہیں اور ہم ان کا کچھ نہ بگاڑ سکیں۔ ایسی صورت میں ہمارا دین بھی خطرہ میں ہے اور ایسی صورت میں ان ظالموں کو اور دوسرے ڈینگ مارنے والوں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اگر ہم حق پر نہ ہوتے تو تم پر ایسا تسلط و تفوق کیوں حاصل ہوتا اور تم اس قدر پست و ذلیل کیوں ہوتے۔ یہ خیال ان گمراہوں کو اور زیادہ گمراہ کر دے گا گویا ایک حیثیت سے ہمارا وجود ان کے لئے فتنہ بن جائے گا۔

ان کی محکومی اور غلامی سے ہم کو نجات دے اور دولت آزادی سے مالا مال فرما۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: بولے ہم نے اللہ ہی پر بھروسہ کیا الہی ہم کو ظالم لوگوں کے لئے آزمائش نہ بنا۔ اور اپنی رحمت فرما کر ہمیں کافروں سے نجات دے۔

یعنی انہیں ہم پر غالب نہ کر تا کہ وہ یہ گمان نہ کریں کہ وہ حق پر ہیں۔ اور ان کے ظلم و ستم سے (ہمیں) بچا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (اللہ کے دشمنوں کے خلاف)

وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَآءَهُ زِينَةً وَ أَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوَا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰى أَمْوَالِهِمْ وَ اشْدُدْ عَلٰى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ۝
(سورہ یونس (کی) آیت: ۸۸، قرآنی ترتیب: ۱۰، نزولی ترتیب: ۵۱)

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی ”اے ہمارے رب، تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں زینت اور اموال سے نواز رکھا ہے۔ اے رب کیا اس لئے ہے کہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے بھٹکائیں اے رب ان کے مال غارت کر دے اور ان کے دلوں پر ایسی مہر کر دے کہ وہ ایمان نہ لائیں جب تک کہ دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔

(اس سے پہلے) کی آیات حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دعوت کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ دعا زمانہ قیام مصر کے بالکل آخری زمانے کی ہے۔ بیچ میں کئی برس کا طویل فاصلہ ہے جس کی تفصیلات کو یہاں نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ دوسرے مقامات پر قرآن مجید میں ان بیچ کے دور کا مفصل بیان ہوا ہے۔

زینت: یعنی ٹھاٹھ بانٹھ، شان و شوکت اور تمدن و تہذیب کی وہ خوشنمائی جس کی وجہ سے دنیا ان پر اور ان کے طور طریقوں پر رکتجتی ہے۔ اور ہر شخص کا دل چاہتا ہے کہ ویسا ہی بن جائے جیسے وہ ہیں۔
اموال: یعنی ذرائع اور وسائل جن کی فراوانی کی وجہ سے وہ اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے کے لئے ہر طرح کی آسانیاں رکھتے ہیں اور جن کے فقدان کی وجہ سے اہل حق اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے سے عاجز رہ جاتے ہیں۔
جیسا کہ ہم ابھی بتا چکے ہیں یہ دعا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زمانہ قیام مصر کے بالکل آخری زمانے میں کی تھی اور اس وقت کی تھی جب پہ در پہ نشانات دیکھ لینے اور دین کی حجت پوری ہو جانے کے بعد بھی فرعون اور اس کے اعیان سلطنت حق کی دشمنی پر انتہائی ہٹ دھرمی کے ساتھ جے رہے۔ ایسے موقع پر پیغمبر جو بددعا کرتا ہے وہ ٹھیک ٹھیک وہی ہوتی ہے جو کفر پر اصرار کرنے والوں کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے۔
یعنی یہ کہ پھر انہیں ایمان کی توفیق نہ بخشی جائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے دعا میں عرض کیا۔ اے ہمارے رب (ہم کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ) آپ نے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو سامان تجمل اور طرح طرح کے مال دنیوی زندگی میں، اے ہمارے رب اسی واسطے دیے ہیں کہ وہ آپ کی راہ سے (لوگوں کو) گمراہ کریں۔ اے ہمارے رب، ان کے مالوں کو نیست و نابود کر دیجئے اور ان کے دلوں کو (زیادہ) سخت کر دیجئے (جس سے ہلاکت کے مستحق ہو جائیں)۔ سو یہ ایمان نہ لانے پاویں۔ یہاں تک کہ عذاب الیم (کے مستحق ہو کر اس) کو دیکھ لیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے کہا، اے ہمارے پروردگار تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں (بہت سا) ساز و برگ اور مال و زر دے رکھا ہے۔ اے پروردگار ان کا مال یہ ہے کہ تیرے رستے سے گمراہ کر دیں۔ اے پروردگار ان کے مال کو برباد کر دے اور ان کے دلوں کو سخت کر دے۔ کہ ایمان نہ لائیں جب تک عذاب الیم نہ دیکھ لیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور کہا موسیٰ علیہ السلام نے اے رب ہمارے تو نے دی ہے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو رونق اور مال، دنیا کی زندگی میں۔ اے رب اس واسطے کہ بہکائیں تیری راہ سے۔ اے رب مٹا دے ان کے مال اور سخت کر دے ان کے دل کو کہ ایمان نہ لائیں جب تک دیکھ لیں عذاب دردناک۔

زینۃ و اموالاً: یعنی ہر قسم کا سامان رونق و آسائش کا دیا۔ مثلاً حسن صورت، سواری، عمدہ پوشاک، اثاث البیت وغیرہ اور مال و دولت کے خزانے سونے چاندی وغیرہ کی کانیں عطا فرمائیں۔

لیضلو: اگر یسلاوا میں لام تعلیل لیا جائے تو مطلب یہ ہے کہ تکنونی طور پر یہ سامان ان نابکاروں کو اس لئے دیا گیا کہ مغرور ہو کر خود گمراہ ہوں اور دوسروں کو گمراہ کرنے کی کوشش میں خرچ کریں۔ بڑی آزادی سے دل کھول کر زور لگائیں، آخر میں دیکھ لیں گے کہ وہ کچھ بھی کام نہ آیا۔ جب خالق خیر و شر کا اللہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا کوئی فعل خالی از حکمت نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ ”خلق شر“ میں بھی مجموعہ عالم کے اعتبار سے کوئی حکمت ضرور ہو گی۔ وہ ہی حکمت شریروں کو اس قدر سامان دیے جانے میں سمجھ لیجئے۔ کلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربك (بنی اسرائیل)، انما نملی لهم لیزدادوا اثما (آل عمران)۔ بعض مفسرین نے لیسلاوا میں ”لام عاقبہ“ لیا ہے جیسے فالتفتہ ال فرعون لیكون لهم عدوا وجزنا میں ”لام عاقبہ“ ہے۔ اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ یہ سامان دیا تو اس لئے تھا کہ امور خیر میں خرچ کریں اور نعمتوں کو لے کر منعم حقیقی کو پہچانیں۔ اس کے شکر گزار بندے بنیں مگر اس کے برخلاف انہوں نے اپنی بد بختی سے خدا کی نعمتوں کو لوگوں کے بہکانے اور گمراہ کرنے میں ایسا بیدریغ خرچ کیا گویا وہ اسی کام کے لئے ان کو دی گئی تھیں، اس تفسیر پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

جب موسیٰ علیہ السلام مدت دراز تک ہر طرح ہدایت کر چکے اور عظیم الشان معجزات دکھا چکے مگر معاندین کا جھوٹ و عناد بڑھتا ہی رہا حتیٰ کہ تجربہ اور طول صحبت یا وحی الہی سے پوری طرح ثابت ہو گیا کہ یہ لوگ کبھی ایمان لانے والے نہیں، تب ان کی ہلاکت کی دعا فرمائی، تا ان کی گندگی سے دنیا جلد پاک ہو اور دوسروں کے لئے ان کی بد انجامی باعث عبرت بنے۔ آپ نے بد دعا کی کہ خداوند ان کے اموال کو تباہ اور ملیامیٹ کر دے اور ان کے دلوں پر سخت گرہ لگا دے جن میں کبھی ایمان و یقین نفوذ نہ کرے۔ بس اسی وقت یقین حاصل ہو جب اپنی آنکھوں سے عذاب الیم کا مشاہدہ کر لیں۔ یہ دعا ان کے حق میں ایسے سمجھو جیسے ابلیس کو ”لعنت اللہ“ یا کفار کو خذلہم اللہ کہا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی معلونیت و خذلان کا قطعی فیصلہ پیشتر سے کیا جا چکا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے آیت کی تقریر دوسری طرز سے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سچے ایمان کی ان سے امید نہ تھی مگر جب کچھ آفت پڑتی تو جھوٹی زبان سے کہتے کہ اب ہم مانیں گے، اس میں عذاب کھم جاتا کام فیصل نہ ہوتا۔ دعا اس واسطے مانگی کہ یہ جھوٹا ایمان نہ لائیں۔ دل ان کے سخت رہیں تاکہ عذاب پڑ چکے اور کام فیصل ہو۔“

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے عرض کی اے رب ہمارے تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو آرائش اور مال دنیا کی زندگی میں دیئے۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ تیری راہ سے بہکادیں۔ اے رب ہمارے ان کے مال برباد کر دے اور ان کے دل سخت کر دے کہ ایمان نہ لائیں۔ جب تک دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔

زینۃ و اموال: عمدہ لباس، نفیس فرش، قیمتی زیور، طرح طرح کے سامان۔

ربنا اطمس علی اموالہم: کہ وہ تیری نعمتوں پر بجائے شکر کے جری ہو کر معصیت کرتے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ دعا قبول ہوئی اور فرعونیوں کے درہم و دینار وغیرہ پتھر ہو کر رہ گئے حتیٰ کہ پھل اور کھانے کی چیزیں بھی۔ اور یہ ان نو نشانیوں میں سے ایک ہے جو حضرت موسیٰ

علیہ السلام کو دی گئی تھیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام ان لوگوں کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے تب آپ نے ان کے لئے یہ دعا کی اور ایسا ہی ہوا کہ وہ غرق ہونے کے وقت تک ایمان نہ لائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفر پر مرنے کی دعا کرنا کفر نہیں ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (کشتی میں سوار ہوتے وقت)

بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَهَا وَمَرْسَهَا ۖ اِنَّ رَبِّيْ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝

﴿سورہ ہود (کی) آیت: ۴۱، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲﴾

ترجمہ: اللہ ہی کے نام سے ہے اس کا چلنا بھی اور اس کا ٹھہرنا بھی، میرا رب بڑا غفور و رحیم ہے۔ یہ ہے مومن کی اصلی شان۔ وہ عالم اسباب میں ساری تدابیر قانون فطرت کے مطابق اسی طرح اختیار کرتا ہے جس طرح اہل دنیا کرتے ہیں، مگر اس کا بھروسہ ان تدبیروں پر نہیں بلکہ اللہ پر ہوتا ہے اور وہ خوب سمجھتا ہے کہ اس کی کوئی تدبیر نہ تو ٹھیک شروع ہو سکتی ہے، نہ ٹھیک چل سکتی ہے اور نہ آخری مطلوب تک پہنچ سکتی ہے جب تک اللہ کا فضل اور اس کا رحم و کرم شامل حال نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا (سب) اللہ ہی کے نام سے ہے۔ بالیقین میرا رب غفور ہے رحیم ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا کا نام لے کر (کہ اسی کے ہاتھ میں) اس کا چلنا اور ٹھہرنا (ہے)۔ بے شک میرا پروردگار بخشنے والا مہربان ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ کے نام سے ہے اس کا چلنا اور ٹھہرنا۔ تحقیق میرا رب ہے بخشنے والا مہربان۔ نوح علیہ السلام نے اپنے ساتھیوں کو فرمایا کہ بنام خدا کشتی پر سوار ہو جاؤ، کچھ فکر مت کرو اس کا چلنا اور ٹھہرنا سب خدا کے اذن و حکم اور اس کے نام کی برکت سے ہے۔ غرقابی کا کوئی اندیشہ نہیں۔ میرا پروردگار

مومنین کی کوتاہیوں کو معاف کرنے والا اور ان پر بے حد مہربان ہے۔ وہ اپنے فضل سے ہم کو صحیح سلامت اتارے گا۔ اس آیت سے نکلتا ہے کہ کشتی وغیرہ پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کے نام پر اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا۔ بے شک میرا رب ضرور بخشنے والا مہربان ہے۔
اس میں تعلیم ہے کہ بندے کو چاہیے کہ جب کوئی کام کرنا چاہے تو اس کو 'بسم اللہ' پڑھ کر شروع کرے تاکہ اس کام میں برکت ہو اور وہ سب فلاح ہو۔ ضحاک نے کہا کہ جب حضرت نوح علیہ السلام چاہتے تھے کہ کشتی چلے تو 'بسم اللہ' فرماتے تھے کشتی چلنے لگتے تھی۔ اور جب چاہتے تھے کہ ٹھہر جائے 'بسم اللہ' فرماتے تھے، ٹھہر جاتی تھی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فرشتوں کی دعا (رحمت و برکت کے لئے)

رَحِمْتُ اللّٰهَ وَ بَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ ۝ اِنَّهُ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ ○

(سورہ ہود (کی) آیت: ۷۳، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲)

ترجمہ: ابراہیم کے گھر والو، تم پر تو اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہیں اور یقیناً اللہ نہایت قابل تعریف اور بڑی شان والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اس خاندان کے لوگو تم پر تو اللہ کی (خاص) رحمت اور اس کی (انواع قسم کی) برکتیں (نازل ہوتی رہتی) ہیں۔ بے شک وہ (اللہ تعالیٰ) تعریف کے لائق (اور) بڑی شان والا ہے۔

وہ بڑے سے بڑا کام کر سکتا ہے پس بجائے تعجب کے اس کی تعریف اور شکر میں مشغول ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے اللہ بیت تم پر خدا کی رحمت اور اس برکتیں ہیں۔ وہ سزاوار تعریف اور بزرگوار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ کی رحمت ہے اور برکتیں تم پر اے گھر والو، تحقیق اللہ ہے تعریف کیا گیا بڑائیوں والا۔
یعنی جس گھرانے پر خدا کی اس قدر رحمتیں اور برکتیں نازل رہیں ہیں اور جنہیں ہمیشہ معجزات و خوارق دیکھنے کا اتفاق ہوتا رہا، کیا ان کے لئے یہ کوئی تعجب کا مقام ہے؟ ان کا تعجب کرنا خود قابل تعجب ہے۔ انہیں لائق ہے کہ بشارت سن کر تعجب کی جگہ خدا کی تحمید و تمجید کریں کہ سب بڑائیاں اور خوبیاں اسی کی ذات میں جمع ہیں۔ (تنبیہ) بعض محققین نے لکھا ہے کہ نمازوں میں جو درود شریف پڑھتے ہیں اس کے الفاظ میں اس آیت سے اقتباس کیا گیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں تم پر اس گھر والو، بے شک وہی ہے سب خوبیوں والا عزت والا۔
فرشتوں کے کلام کے معنی یہ ہیں کہ تمہارے لئے کیا جائے تعجب ہے تم اس گھر میں ہو جو معجزات اور خوارق عادات اور اللہ تعالیٰ کی رحمتوں اور برکتوں کا مورد بنا ہوا ہے۔ اس آیت سے ثابت ہوا کہ یہاں اہل بیت میں داخل ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یعقوب علیہ السلام کی دعا
(کسی کو الوداع کرتے وقت)

قَالَ اللَّهُ خَيْرَ حِفْظٍ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِمِينَ ○

﴿سورہ یوسف (کی) آیت: ۶۳، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳﴾

ترجمہ: اللہ ہی بہتر محافظ ہے اور وہ سب سے بڑھ کر رحم فرمانے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: سو اللہ (کے سپرد وہی) سب سے بڑھ کر نگہبان ہے اور وہ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: سو خدا ہی بہتر نگہبان ہے اور وہ سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: سو اللہ بہتر ہے نگہبان، اور وہی ہے سب مہربانوں سے مہربان۔

یعنی یہ ہی الفاظ ”وانا له محافظون“ تم نے یوسفؑ کو ساتھ لے جاتے وقت کہے تھے۔ پھر تمہارے وعدے کا کیا اعتبار ہوا۔ ہاں اس وقت ضرورت شدید ہے۔ جس سے انماض نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے تمہارے ساتھ بھیجنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ سو میں اس کو خدا کی حفاظت میں دیتا ہوں۔ وہ ہی اپنی مہربانی سے اس کی حفاظت کرے گا اور مجھ کو یوسف کی جدائی کے بعد دوسری مصیبت سے بچائے گا۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو اللہ سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا (حسن خاتمہ کیلئے)

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مَا تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ ۚ اَنْتَ وَلِيَّ الدُّنْيَا وَ الْآٰخِرَةِ ۖ تَوْفَّنِي مُسْلِمًا ۖ وَ الْيَقِيْنِي بِالصَّلٰحِيْنَ ۝
(سورہ یوسف (مکی) آیت: ۱۰۱، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳)

ترجمہ: اے میرے رب تو نے مجھے حکومت بخشی اور مجھ کو باتوں کی تہہ تک پہنچنا سکھایا۔ زمین و آسمان کے بنانے والے، تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا سرپرست ہے، میرا خاتمہ اسلام پر کر اور انجام کار مجھے صالحین کے ساتھ ملا۔

یہ چند فقرے جو حضرت یوسفؑ کی زبان سے اس وقت نکلے ہیں ہمارے سامنے عجیب دلکش نقشہ پیش کرتے ہیں۔ صحرائی گلہ بانوں کے خاندان کا ایک فرد جس کو خود اس کے بھائیوں نے حسد کے مارے ہلاک کر دینا چاہا تھا۔ زندگی کے نشیب و فراز دیکھتا ہوا بالآخر دنیوی عروج کے انتہائی مقام پر پہنچ گیا ہے۔ اس کے قحط زدہ اہل خاندان اب اس کے دستِ نگر ہو کر اس کے حضور آئے ہیں اور وہ حاسد بھائی بھی جو اس کو مار ڈالنا چاہتے تھے، اس کے تحت شاہی کے سامنے سرنگوں کھڑے ہیں۔ یہ موقع دنیا کے عام دستور کے مطابق فخر جتانے، ڈینگیں مارنے، گلے اور شکوے کرنے اور طعن و ملامت کے تیر برسانے کا تھا مگر ایک سچا خداپرست انسان اس موقع پر کچھ دوسرے ہی اخلاقی مظاہرے کا اظہار کرتا ہے۔ وہ اپنے اس عروج پر فخر کرنے کی بجائے خدا کے احسان کا اعتراف کرتا ہے جس نے اسے یہ مرتبہ دیا۔ وہ خاندان والوں کے اس ظلم و ستم پر کوئی ملامت نہیں کرتا جو اوائل عمر میں انہوں نے اس پر کیے تھے۔ اسکے برعکس وہ اس بات شکر ادا کرتا ہے کہ خدا نے اتنے دنوں کی جدائی کے بعد ان

لوگوں کو مجھ سے ملایا۔ وہ حاسد بھائیوں کے خلاف شکایت کا ایک لفظ بھی زبان سے نہیں نکالتا۔ حتیٰ کہ یہ بھی نہیں کہتا کہ انہوں نے میرے ساتھ برائی کی۔ بلکہ ان کی صفائی خود ہی اس طرح پیش کرتا ہے کہ شیطان نے میرے اور ان کے درمیان برائی ڈال دی تھی۔ اور پھر اسی برائی کے بھی برے پہلو چھوڑ کر اس کا یہ اچھا پہلو پیش کرتا ہے کہ خدا جس مرتبے پر مجھے پہنچانا چاہتا تھا اس کے لئے یہ لطیف تدبیر اس نے فرمائی۔ یعنی بھائیوں سے جو کچھ شیطان نے کروایا اس میں حکمت الہی کی طرف سے میرے لئے خیر تھی۔ چند الفاظ میں یہ سب کچھ کہہ جانے کے بعد وہ بے اختیار اپنے خدا کے آگے جھک جاتا ہے۔ اس کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس نے اسے بادشاہی دی۔ اور وہ قابلیتیں بخشیں جن کی بدولت میں قید خانے میں سڑنے کی بجائے آج دنیا کی سب سے بڑی سلطنت پر فرمانروائی کر رہا ہوں۔ اور آخر میں خدا سے کچھ مانگتا ہے تو یہ کہ دنیا میں جب تک زندہ رہوں تیری بندگی اور غلامی پر ثابت قدم رہوں۔ اور جب اس دنیا سے رخصت ہوں تو مجھے نیک بندوں کے ساتھ ملایا جائے۔ کس قدر بلند اور کس قدر پاکیزہ ہے یہ نمونہ سیرت کا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار آپ نے مجھ کو سلطنت کا بڑا حصہ دیا اور مجھ کو خوابوں کی تعبیر دینا تعلیم فرمایا۔ (جو کہ علم عظیم ہے) اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے آپ میرے کارساز ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ مجھ کو پوری فرمانبرداری کی حالت میں اٹھا لیجئے اور مجھ کو خاص نیک بندوں میں شامل کر دیجئے۔ یعنی جس طرح میرے سب کام بنا دیئے کہ سلطنت دی، علم دیا، اسی طرح آخرت کے بھی کام بنا دیجئے اور میرے بزرگوں میں جو انبیاء اعزام ہوئے ہیں ان میں مجھ کو پہنچا دیجئے۔ اشتیاق موت کا اگر شوقاً الی لقاء اللہ ہو تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار تو نے مجھ کو حکومت سے بہرہ دیا اور خوابوں کی تعبیر کا علم بخشا۔ اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا کارساز ہے۔ تو مجھے (دنیا سے) اپنی اطاعت (کی حالت) میں اٹھائیو اور (آخرت میں) اپنے نیک بندوں میں داخل کی جیو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب تو نے دی مجھ کو کچھ حکومت اور سکھایا مجھ کو کچھ پھیرنا باتوں کا۔ اے پیدا کرنے والے آسمان اور زمین کے تو میرا کارساز ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ موت دے مجھ کو اسلام پر۔ اور ملا مجھ کو نیک بختوں میں۔

توفی مسلماً: یا تو لقاء اللہ کے شوق میں فی الحال موت کی تمنا کی یا یہ مطلب ہے کہ جب کبھی موت آئے

اسلام (یعنی کامل تسلیم و رضا) پر آئے۔

والحقنی بالصالحین: یہ لفظ ایسے ہیں کہ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مرض الموت میں فرماتے تھے اللہم فی الرفیق الا علی۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں ”علم کامل پایا، دولت کامل پائی، اب شوق ہوا اپنے باپ دوا کے مراتب کا۔“ گویا الحقنی بالصالحین سے یہ غرض ہوئی کہ میرا مرتبہ اسحاق و ابراہیم کے مراتب سے ملا دے۔ حضرت یعقوبؑ کی زندگی تک ملکی انتظامات میں رہے۔ ان کی وفات کے بعد اپنے اختیار سے چھوڑ دیا۔ مفسرین لکھتے ہیں کہ حضرت یعقوبؑ نے وصیت فرمائی تھی کہ میری لاش ”شام“ لے جا کر دفن کرنا۔ چنانچہ جنازہ وہیں لے گئے حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب بنی اسرائیل مصر سے نکلیں گے اس وقت میری لاش بھی اپنے ہمراہ لے جائیں۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب بنی اسرائیل کو لے کر مصر سے نکلے، حضرت یوسفؑ کا تابوت بھی ساتھ لے گئے۔ واللہ اعلم۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب بے شک تو نے مجھے ایک سلطنت دی اور مجھے کچھ باتوں کا انجام نکالنا سکھایا۔ اے آسمانوں اور زمین کے بنانے والے تو میرا کام بنانے والا ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ مجھے مسلمان اٹھا اور ان سے ملا جو تیرے قرب خاص کے لائق ہیں۔

حضرت ابراہیم و حضرت اسحاق و حضرت یعقوب علیہما السلام انبیاء سب معصوم ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی یہ دعا تعلیم امت کے لئے ہے کہ وہ حسن خاتمہ کی دعا مانگتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام اپنے والد ماجد کے بعد تیس سال رہے۔ اس کے بعد آپ کی وفات ہوئی۔ آپ کے مقام دفن میں اہل مصر کے اندر سخت اختلاف واقع ہوا۔ ہر محلہ والے حصول برکت کے لئے اپنے ہی محلہ میں دفن کرنے پر مصر تھے۔ آخر یہ رائے قرار پائی کہ آپ کو دریائے نیل میں دفن کیا جائے تاکہ پانی آپ کی قبر سے چھوٹا ہوا گزرے اور اس کی برکت سے تمام اہل مصر فیض یاب ہوں۔ چنانچہ آپ کو سنگ رخام یا سنگ مرمر کے صندوق میں دریائے نیل کے اندر دفن کیا گیا اور آپ وہیں رہے۔ یہاں تک کہ چار سو برس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آپ کا تابوت شریف نکالا اور آپ کو آپ کے آبائے کرام کے پاس ملک شام میں دفن کیا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا

(شہر مکہ کی فضیلت، اپنی اولاد، والدین، مومنین کی مغفرت اور قبولیت اعمال کے لئے)

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ ۖ رَبِّ اِنَّهٗنَّ

أَضَلَّنْ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ۖ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي ۚ وَ مَن عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ ۖ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ ۖ وَ ارْزُقْنِهِمْ مِّنَ الشَّمَرِ ۚ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ۝ رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي ۖ وَمَا نُعْلِنُ ۚ وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۝ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ ۖ وَ إِسْحَاقَ ۚ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ۝ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ ۖ وَ مِن ذُرِّيَّتِي ۖ وَ رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ ۝ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ۝

﴿سورہ ابراہیم (کی) آیات: ۳۵-۴۱، قرآنی ترتیب: ۱۳، نزولی ترتیب: ۷۲﴾

ترجمہ: یاد کرو وہ وقت جب ابراہیمؑ نے دعا کی تھی کہ ”پروردگار، اس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو بُت پرستی سے بچا۔ پروردگار، ان بتوں نے بہتوں کو گمراہی میں ڈالا ہے۔ (ممکن ہے کہ میری اولاد کو بھی یہ گمراہ کر دیں لہذا ان میں سے) جو میرے طریقے پر چلے وہ میرا ہے اور جو میرے خلاف طریقہ اختیار کرے تو یقیناً تو درگزر کرنے والا مہربان ہے۔ پروردگار، میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے۔ پروردگار، یہ میں نے اس لئے کیا ہے کہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں، لہذا تو لوگوں کے دلوں کو ان کا مشتاق بنا اور انہیں کھانے کو پھل دے۔ شاید کہ یہ شکر گزار بنیں۔ پروردگار تو جانتا ہے جو کچھ ہم چھپاتے ہیں اور جو کچھ ظاہر کرتے ہیں۔“ اور واقعی اللہ سے کچھ بھی چھپا ہوا نہیں ہے، نہ زمین میں نہ آسمانوں میں۔ ”شکر ہے اس خدا کا جس نے مجھے اس بڑھاپے میں اسماعیل اور اسحاق جیسے بیٹے دیے، حقیقت یہ ہے کہ میرا رب ضرور دعا سنتا ہے۔ اے میرے پروردگار مجھے نماز قائم کرنے والا بنا اور میری اولاد میں بھی (ایسے لوگ اٹھا جو یہ کام کریں)۔ پروردگار میرے میری دعا قبول کر مجھے اور میرے والدین کو اور سب ایمان لانے والوں کو اس دن معاف کر دیجو جبکہ حساب قائم ہو گا۔

عام احسانات کا ذکر کرنے کے بعد اب ان خاص احسانات کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اللہ تعالیٰ نے قریش پر کیے تھے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتایا جا رہا ہے کہ تمہارے باپ ابراہیمؑ نے یہاں لا کر کن تمنوں کے ساتھ تمہیں بسایا تھا۔ اس کی دعاؤں کے جواب میں کیسے کیسے احسانات ہم نے تم پر کیے اور اب تم اپنے باپ کی تمنوں اور اپنے رب کے احسانات کا جواب کن گمراہیوں اور بد اعمالیوں سے دے رہے ہو۔

هَذَا الْبَلَدُ: یعنی مکہ۔

أَنَّهُنَّ أَضَلَّنْ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ: یعنی خدا سے پھیر کر اپنا گرویدہ کیا ہے یہ مجازی کلام ہے۔ بت چونکہ بہتوں کی گمراہی کے سبب بنے ہیں اس لیے گمراہ کرنے کے فعل کو ان کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔

فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي ۚ وَ مَن عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ: حضرت ابراہیمؑ کی کمال درجہ نرم دلی اور نوع انسانی کے حال پر ان کی انتہائی شفقت ہے کہ وہ کسی حال میں بھی انسان کو خدا کے عذاب میں گرفتار ہوتے نہیں دیکھ سکتے بلکہ آخر وقت تک عفو و درگزر کی التجا کرتے رہتے ہیں۔ رزق کے معاملہ میں تو انہوں نے یہاں تک کہہ دینے میں دریغ نہ فرمایا کہ وارزق اہلہ من الثمرات من امن منهم باللہ والیوم الآخر لیکن جہاں آخرت کی پکڑ کا سوال آیا وہاں

ان کی زبان سے یہ نہ نکلا کہ جو میرے طریقے کے خلاف چلے اسے سزا دے ڈالیو، بلکہ کہا تو یہ کہا ان کے معاملہ میں کیا عرض کروں، تو غفور رحیم ہے۔ اور یہ کچھ اپنی ہی اولاد کے ساتھ اس سرپا رحم و شفقت انسان کا مخصوص رویہ نہیں ہے، بلکہ جب فرشتے قوم لوط جیسی بدکار قوم کو تباہ کرنے جا رہے تھے اس وقت بھی اللہ تعالیٰ بڑی محبت کے انداز میں فرماتا ہے کہ ”ابراہیم ہم سے جھگڑنے لگا۔“ (ہود: ۷۴) یہی حال حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ان کے رودر رو عیسائیوں کی گمراہی ثابت کر دیتا ہے تو وہ عرض کرتے ہیں کہ ”اگر حضور ان کو سزا دیں تو یہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کر دیں تو آپ بالادست اور حکیم ہیں۔“ (المائدہ: ۱۱۸)

فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم وارزقهم من الثمرات: یہ اسی دعا کی برکت ہے کہ پہلے سارا عرب مکہ کی طرف حج اور عمرے کے لیے کھج کر آتا تھا اور اب دنیا بھر کے لوگ کھج کھج کر وہاں جاتے ہیں۔ پھر یہ بھی اسی دعا کی برکت ہے کہ ہر زمانے میں ہر طرح کے پھل غلے اور دوسرے سامان رزق وہاں پہنچتے رہتے ہیں، حالانکہ اس وادی غیر ذی زرع میں جانوروں کے لیے چارہ تک پیدا نہیں ہوتا۔

ربنا انك تعلم ما نخفي و ما نعلن: یعنی خدایا جو میں زبان سے کہہ رہا ہوں وہ بھی تو سن رہا ہے اور جو جذبات میرے دل میں چھپے ہوئے ہیں ان سے بھی تو واقف ہے۔

و ما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء: یہ جملہ معترضہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کے قول کی تصدیق میں فرمایا ہے۔

ربنا اغفر لي ولوالدي: حضرت ابراہیم نے اس دعا میں اپنے باپ کو اس وعدے کی بنا پر شریک کر لیا تھا جو انہوں نے وطن سے نکلتے وقت کیا تھا کہ سا ستغفرلك ربی (مریم: ۷۷) مگر بعد میں جب انہیں احساس ہوا کہ وہ تو اللہ کا دشمن تھا تو انہوں نے اس سے صاف تمیز فرمادی۔ (التوبہ آیت ۱۱۴)

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جبکہ ابراہیم نے کہا، اے میرے رب اس شہر (مکہ) کو امن والا بنا دیجئے اور مجھ کو اور میرے خاص فرزندوں کو بتوں کی عبادت سے بچائے رکھیے۔ اے میرے پروردگار ان بتوں نے بہترے آدمیوں کو گمراہ کر دیا، پھر جو شخص میری راہ پر چلے گا وہ تو میرا ہے ہی اور جو شخص (اس بات میں) میرا کہنا نہ مانے سو آپ تو کثیر المغفرت (اور) کثیر الرحمت ہیں۔ اے ہمارے پروردگار میں اپنی اولاد کو معظم گھر کے قریب ایک (کف دست) میدان میں جو زراعت کے قابل نہیں آباد کرتا ہوں۔ اے ہمارے رب تاکہ وہ لوگ نماز کا اہتمام رکھیں تو آپ کچھ لوگوں کے قلوب ان کی طرف مائل کر دیجئے، اور ان کو (محض اپنی قدرت سے) پھل کھانے کو دیجئے تاکہ یہ لوگ شکر کریں۔ اے ہمارے رب آپ کو تو سب کچھ معلوم ہے جو کچھ ہم اپنے دل میں رکھیں اور جو ظاہر کر دیں۔ اور اللہ تعالیٰ سے (تو) کوئی چیز بھی مخفی نہیں، نہ زمین میں نہ آسمانوں میں۔ تمامی حمد (و ثنا) خدا کے لئے (سزاوار) ہے جس نے مجھ کو بڑھاپے میں اسمعیل اور اسحاق (دو بیٹے) عطا فرمائے۔ حقیقت میں میرا رب دعا کا بڑا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھ کو بھی نماز کا (خاص) اہتمام رکھنے والا رکھیے اور میرے اولاد میں بھی بعضوں

کو۔ اے ہمارے رب اور میری (یہ) دعا قبول کیجئے۔ اے ہمارے رب، میری مغفرت کر دیجئے اور میرے ماں باپ کی بھی اور کل مومنین کی بھی، حساب قائم ہونے کے دن۔

واذ قال ابراهيم: حضرت اسماعیلؑ اور حضرت حاجرہؑ کو بحکم الہی میدان مکہ میں لا کر رکھنے کے وقت۔

فانك غفور رحيم: مقصود اس دعا سے شفاعت مومنین کے لئے اور طلب ہدایت غیر مومنین کے لئے ہے۔

بيتك المحرم: یعنی خانہ کعبہ۔

فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم: تاکہ آبادی پُر رونق ہو جاوے۔

ربنا انك تعلم: یہ دعائیں محض عبودیت و افتقار کے لئے ہیں۔ آپ کو اپنی حاجات کی اطلاع کے لئے نہیں۔

يوم يقوم الحساب: یعنی قیامت کے دن۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم نے دعا کی کہ میرے پروردگار اس شہر کو (لوگوں کے لئے) امن کی جگہ بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو اس بات سے کہ بتوں کی پرستش کرنے لگیں بچائے رکھے۔ اے پروردگار انہوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا ہے۔ سو جس شخص نے میرا کہا مانا وہ میرا ہے اور جس نے میری نافرمانی کی تو تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار میں نے اپنی اولاد میدان (مکہ) میں جہاں کھیتی نہیں تیرے عزت (و ادب) والے گھر کے پاس لا بسائی ہے۔ اے پروردگار تاکہ یہ نماز پڑھیں تو لوگوں کے دلوں کو ایسا کر دے کہ ان کی طرف جھکے رہیں اور ان کو میوؤں سے روزی دے تاکہ (تیرا) شکر کریں۔ اے پروردگار جو بات ہم چھپاتے اور جو ظاہر کرتے ہیں تو سب جانتا ہے اور خدا سے کوئی چیز مخفی نہیں (نہ زمین میں نہ آسمان میں۔ خدا کا شکر ہے جس نے مجھ کو بڑی عمر میں اسماعیل اور اسحاق بخشے۔ بے شک میرا پروردگار دعا سننے والا ہے۔ اے پروردگار میرے مجھ کو (ایسی توفیق عنایت) کر کہ نماز پڑھتا رہوں اور میری اولاد کو بھی (یہ توفیق بخش) اے پروردگار میرے مری دعا قبول کر۔ اے پروردگار حساب کتاب کے دن مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور مومنوں کو مغفرت کچھو۔

یعنی تجھ سے ہو سکتا ہے کہ تو ان گناہگاروں کو توفیق توبہ کی دے کر ان کے گناہ بخش دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جس وقت کہا ابراہیم نے اے رب کر دے اس شہر کو امن والا اور دور رکھ مجھ کو اور میری اولاد کو اس بات سے کہ ہم پوجیں مورتوں کو۔ اے رب انہوں نے گمراہ کیا بہت لوگوں کو سو جس نے پیروی کی میری سو وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہنا نہ مانا سو تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے رب میں نے بسایا ہے اپنی ایک اولاد کو میدان میں کہ جہاں کھیتی نہیں تیرے محترم گھر کے پاس۔ اے رب ہمارے تاکہ قائم رکھیں نماز کو، سو رکھ بعضے لوگوں کے دل کہ مائل ہوں ان کی طرف اور روزی دے ان کو میوؤں سے شاید وہ شکر کریں۔ اے رب ہمارے تو جانتا ہے جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپا کر اور جو کچھ کرتے ہیں دکھا کر اور مخفی نہیں اللہ پر کوئی چیز زمین

میں نہ آسمان میں۔ شکر ہے اللہ کا جس نے بخشا مجھ کو اتنی بڑی عمر میں اسمعیل اور الخلق بے شک میرا رب سنتا ہے دعا کو۔ اے پروردگار کر مجھ کو کہ قائم رکھوں نماز اور میری اولاد میں سے بھی، اے میرے رب اور قبول کر میری دعا۔ اے میرے رب بخش مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور سب ایمان والوں کو جس دن کہ قائم ہو حساب۔

و اذ قال ابراهيم: روسائے قریش جن کی ناشکر گزاری اور شرک و کفر کا بیان اوپر الہم ترا الی الذین بدلوا نعمة الله الخ میں ہوا تھا، انہیں ابراہیم علیہ السلام کا قصہ یاد دلا کر متنبہ کرتے ہیں کہ تم جن کی اولاد میں ہونے کی وجہ سے کعبہ اللہ اور حرم شریف کے مجاور بنے بیٹھے ہو، انہوں نے اس کعبہ کی بنیاد خالص توحید پر رکھی تھی، ان ہی کی دعاؤں سے خدا تعالیٰ نے یہ شہر (مکہ) آباد کیا اور پتھر پیلے ریگستان میں ظاہری و باطنی نعمتوں کے ڈھیر لگا دیے۔ وہ دنیا سے یہ ہی دعائیں اور وصیتیں کرتے ہوئے رخصت ہوئے کہ ان کی اولاد شرک کا طریقہ اختیار نہ کرے۔ اب تم کو سوچنا اور شرمنا چاہیے کہ کہاں تک ان کی وصایا کا پاس کیا یا ان کی دعا سے حصہ پایا اور کس حد تک خدا تعالیٰ کے احسانات پر شکر گزار ہوئے۔

رب اجعل هذا البلد اماناً واجنبی و بنی ان نعبد الاصلنام: یعنی مکہ کہ ”حرم امن“ بنا دے (چنانچہ خدا نے بنا دیا) نیز مجھ کو اور میری اولاد کو ہمیشہ بت پرستی سے دور رکھ۔ غالباً یہاں ”اولاد“ سے خاص صلبی اولاد مراد ہے۔ سو آپ کی صلبی اولاد میں یہ مرض نہیں آیا اور اگر عام ذریت مراد ہو تو کہا جائے گا کہ دعا بعض کے حق میں قبول نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ حضرت ابراہیم معصوم پیغمبر تھے، مگر یہ دعا کا ادب ہے کہ دوسروں سے پہلے آدمی اپنے لئے دعا کرے۔ اس قسم کی دعائیں جو انبیاء سے منقول ہوں ان میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ پیغمبروں کی عصمت بھی خود ان کی پیدا کی ہوئی نہیں بلکہ حق تعالیٰ کی حفاظت و صیانت سے ہے۔ اس لئے وہ ہمیشہ اسی کی طرف التجا کرتے ہیں جو ان کی عصمت کا ضامن و کفیل ہوا ہے۔ (تنبیہ) حافظ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ کے نزدیک ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعائیں مکہ کی آبادی اور تعمیر کعبہ کے بعد کی ہیں۔ سورہ بقرہ میں اول پارہ کے ختم پر جس دعا کا ذکر ہے وہ البتہ بنائے کعبہ کے وقت حضرت اسمعیلؑ کی معیت میں ہوئی۔ یہ دعائیں اس کے بہت زمانہ بعد پیرانہ سالی میں کی گئیں۔

انھن اضللن کثیرا من الناس: یعنی یہ پتھر کی مورتیاں بہت آدمیوں کی گمراہی کا سبب ہوئیں۔ فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم: یعنی جس نے توحید خالص کا راستہ اختیار کیا اور میری بات مانی وہ میری جماعت میں شامل ہے۔ جس نے کہنا نہ مانا اور ہمارے راستہ سے علیحدہ ہو گیا تو آپ اپنی بخشش اور مہربانی سے اس کو توبہ کی توفیق دے سکتے ہیں۔ آپ کی مہربانی ہو تو وہ ایمان لا کر اپنے کو رحمت خصوصی اور نجات ابدی کا مستحق بنا سکتا ہے۔ یا یہ مطلب ہو کہ آپ کو قدرت ہے اسے بھی بحالت موجودہ بخش دیں۔ گو آپ کی حکمت سے اس کا وقوع نہ ہو۔

ربنا انی اسکت من ذریعی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوۃ فاجعل افئدة من الناس تهوی الیهم وارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون: یعنی اسمعیل علیہ السلام کو کیونکہ دوسری اولاد حضرت الخلق وغیرہ ”شام“ میں تھے۔ خدا تعالیٰ کے حکم سے آپ حضرت اسمعیل کو بحالت شیرخوارگی اور ان کی والدہ ہاجرہ کو یہاں چھیل

میدان میں چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ بعدہ قبیلہ جرہم کے کچھ لوگ وہاں پہنچے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت اسمعیل کی تشنگی اور ہاجرہ کی بیتابی کو دیکھ کر فرشتے کے ذریعہ سے وہاں ”زمزم“ کا چشمہ جاری کر دیا۔ جرہم کے خلع بدوش لوگ پانی دیکھ کر اتر پڑے اور ہاجرہ کی اجازت سے وہیں بسنے لگے۔ اسمعیل علیہ السلام جب بڑے ہوئے تو اسی قبیلہ میں ان کی شادی ہوئی۔ اس طرح جہاں آج مکہ ہے ایک بستی آباد ہو گئی۔ حضرت ابراہیمؑ گاہ بگاہ ملک شام سے تشریف لایا کرتے تھے۔ اور اس شہر اور شہر کے باشندوں کے لئے دعا فرماتے کہ خداوند! میں نے اپنی ایک اولاد کو اس بنجر اور چنیل آبادی میں تیرے حکم سے تیرے معظم و محترم گھر کے پاس لا کر بسایا ہے تاکہ یہ اور اس کی نسل تیرا اور تیرے گھر کا حق ادا کریں تو اپنے فضل سے کچھ لوگوں کے دل ادھر متوجہ کر دے کہ وہ یہاں آئیں جس سے تیری عبادت ہو اور شہر کی رونق بڑھے۔ نیز ان کی روزی اور دلجمعی کے لئے غیب سے ایسا سامان فرما دے کہ (غلہ اور پانی جو ضروریات زندگی ہیں ان سے گذر کر) عمدہ میوے اور پھلوں کی یہاں افراط ہو جائے تاکہ یہ لوگ اطمینان قلب کے ساتھ تیری عبادت اور شکرگذاری میں لگے رہیں۔ حق تعالیٰ نے یہ سب دعائیں قبول فرمائیں۔ آج تک ہر سال ہزاروں لاکھوں آدمی مشرق و مغرب سے کھینچ کھینچ کر وہاں جاتے ہیں اعلیٰ قسم کے میوے اور پھلوں کی مکہ میں وہ افراد ہے جو شاید دنیا کے کسی حصہ میں نہ ہو۔ حالانکہ خود مکہ میں ایک بھی شرمدار درخت موجود نہ ہو گا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے دعا میں افندۃ من الناس (کچھ آدمیوں کے دل کہا تھا، ورنہ سارا جہان ٹوٹ پڑتا۔

ربنا انک تعلم ما نخفی و ما نعلن^ط و ما یخفی علی اللہ من شیء فی الارض و لا فی السماء: یعنی زمین و آسمان کی کوئی چیز آپ سے پوشیدہ نہیں۔ پھر ہمارا ظاہر و باطن کیسے مخفی رہ سکتا ہے۔ یہ جو فرمایا ”جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپا کر اور جو کرتے ہیں دکھا کر“ اس میں مفسرین کے کئی اقوال ہیں لیکن تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ الفاظ عام ہیں جو سب کھلی چھپی چیزوں کو شامل ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر میں دعا کی سب اولاد کے واسطے اور دل میں دعا منظور تھی پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی۔

الحمد للہ الذی وہب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق^ط: یعنی بڑھاپے میں اسحاق سارہ کے اور اسماعیل ہاجرہ کے بطن سے غیر متوقع طور پر عنایت ہوئے۔ جیسے اولاد کے متعلق میری دعا رب ہبل من الصالحین سنی یہ دعائیں بھی قبول فرمائیے۔

رب اجعلنی مقیم الصلوۃ و من ذریعتی: یعنی میری ذریت میں ایسے لوگ ہوتے رہیں جو نمازوں کو ٹھیک طور پر قائم رکھیں۔

ربنا و تقبل دعاء: یعنی میری سب دعائیں قبول فرمائیے۔

ربنا اغفر لی ولوالدی: یہ دعا غالباً اپنے والد کے حالت کفر میں مرنے کی خبر موصول ہونے سے پہلے کی ہے۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ اسے اسلام کی ہدایت کر کے قیامت کے دن مغفرت کا مستحق بنا دے۔ اور اگر مرنے کی خبر ملنے کے بعد دعا کی ہے تو شاید اس وقت تک خدا تعالیٰ نے آپ کو مطلع نہیں کیا ہو گا کہ کافر کی مغفرت نہیں ہو گی۔ عقلاً کافر کی مغفرت محال نہیں، سمعاً ممتنع ہے۔ سو اس کا علم سمع پر موقوف ہو گا اور قبل از سمع امکان عقلی

معتبر رہے گا۔ بعض شیعہ نے یہ لکھا ہے کہ قرآن حکیم میں ابراہیم کے باپ کو جو کافر کہا گیا ہے وہ ان کے حقیقی باپ نہ تھے بلکہ چچا وغیرہ، کوئی دوسرے خاندان کے بڑے تھے۔ واللہ اعلم۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور یاد کرو جب ابراہیم نے عرض کی اے میرے رب اس شہر کو امان والا کر دے اور مجھے اور میرے بیٹوں کو بتوں کے پوجنے سے بچا۔ اے میرے رب بے شک بتوں نے بہت لوگ بہکا دیئے۔ تو جس نے میرا ساتھ دیا وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہا نہ مانا تو بے شک تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے میرے رب میں نے اپنی کچھ اولاد ایک نالے میں بسائی جس میں کھیتی نہیں ہوتی۔ تیرے حرمت والے گھر کے پاس۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ وہ نماز قائم رکھیں تو تو کچھ لوگوں کے دل ان کی طرف مائل کر دے اور انہیں کچھ پھل کھانے کو دے۔ شاید وہ احسان مانیں۔ اے ہمارے رب تو جانتا ہے جو ہم چھپاتے ہیں اور جو ظاہر کرتے ہیں اور اللہ پر کچھ چھپا نہیں زمین میں اور نہ آسمان میں۔ سب خوبیاں اللہ کو جس نے مجھے بوڑھاپے میں اسمعیل و اسحق دیئے۔ بے شک میرا رب دعا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھے نماز کا قائم کرنے والا رکھ اور کچھ میری اولاد کو۔ اے ہمارے رب اور ہماری دعا سن لے۔ اے ہمارے رب مجھے بخش دے اور میرے ماں باپ کو اور سب مسلمانوں کو جس دن حساب قائم ہو گا۔

هذا البلد امنًا: مکہ مکرمہ۔ کہ قرب قیامت دنیا کے ویران ہونے کے وقت تک یہ ویرانی سے محفوظ رہے یا اس شہر والے امان میں ہوں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ دعا مستجاب ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کو ویران ہونے سے امن دی اور کوئی بھی اس کے ویران کرنے پر قادر نہ ہو سکا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے حرم بنایا کہ اس میں نہ کسی انسان کا خون بہایا جائے نہ کسی پر ظلم کیا جائے نہ وہاں شکار مارا جائے نہ سبزہ کاٹا جائے۔

واجبني و بنی ان نعبد الاصلنام: انبیاء علیہم السلام بت پرستی اور تمام گناہوں سے معصوم ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ دعا کرنا بارگاہ الہی میں تواضع و اظہار احتیاج کے لئے ہے کہ باوجودیکہ تو نے اپنے کرم سے معصوم کیا لیکن ہم تیرے فضل و رحمت کی طرف دست احتیاج دراز رکھتے ہیں۔

رب انهن اضللن كثيرا من الناس: یعنی ان کی گمراہی کا سبب ہوئے کہ وہ انہیں پوجنے لگے۔
فمن تبعني: (جو) میرے عقیدے و دین پر رہا۔

فانك غفور رحيم: چاہے تو اسے ہدایت کرے اور توفیق توبہ عطا فرمائے۔

ربنا انی اسکت من فریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم: یعنی اس وادی میں جہاں اب مکہ مکرمہ ہے اور ذریت سے مراد حضرت اسمعیل علیہ السلام ہیں۔ آپ سرزمین شام میں حضرت ہاجرہ کے بطن پاک سے پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات کی بیوی حضرت سارہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس وجہ سے انہیں رشک پیدا ہوا اور انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا آپ ہاجرہ اور ان کے بیٹے کو میرے پاس سے جدا کر دیجئے۔ حکمت الہی نے یہ ایک سبب پیدا کیا تھا چنانچہ وحی آئی کہ آپ حضرت ہاجرہ و اسمعیل کو اس سرزمین میں

لے جائیں (جہاں اب مکہ مکرمہ ہے)۔ آپ ان دونوں کو اپنے ساتھ براق پر سوار کر کے شام سے سرزمین حرم میں لائے اور کعبہ مقدسہ کے نزدیک اتارا یہاں اس وقت نہ کوئی آبادی تھی نہ کوئی چشمہ نہ پانی، ایک توشہ دان میں کھجوریں اور ایک برتن میں پانی انہیں دیکر آپ واپس ہوئے اور مڑ کر ان کی طرف نہ دیکھا۔ حضرت ہاجرہ والدہ اسماعیل نے عرض کیا کہ آپ کہاں جاتے ہیں اور ہمیں اس وادی میں بے انیس و رفیق چھوڑے جاتے ہیں لیکن آپ نے اس کا کچھ جواب نہ دیا اور ان کی طرف التفات نہ فرمایا۔ حضرت ہاجرہ نے چند مرتبہ یہی عرض کیا اور جواب نہ پایا تو کہا کہ کیا اللہ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے۔ آپ نے فرمایا ہاں۔ اس وقت انہیں اطمینان ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام چلے گئے اور انہوں نے بارگاہ الہی میں ہاتھ اٹھا کر یہ دعا کی جو آیت میں مذکور ہے۔ حضرت ہاجرہ اپنے فرزند حضرت اسماعیل علیہ السلام کو دودھ پلانے لگیں۔ جب وہ پانی ختم ہو گیا اور پیاس کی شدت ہوئی اور صاحبزادہ کا حلق شریف بھی پیاس سے خشک ہو گیا تو آپ پانی کی جستجو یا آبادی کی تلاش میں صفا و مردہ کے درمیان دوڑیں۔ ایسا سات مرتبہ ہوا یہاں تک کہ فرشتے کے پر مارنے سے یا حضرت اسماعیل علیہ السلام کے قدم مبارک سے اس خشک زمین میں ایک چشمہ (زمزم) نمودار ہوا۔ آیات میں حرمت والے گھر سے بیت اللہ مراد ہے جو طوفان نوح سے پہلے کعبہ مقدسہ کی جگہ تھا اور طوفان کے وقت آسمان پر اٹھا لیا گیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ واقعہ آپ کے آگ میں ڈالے جانے کے بعد ہوا۔ آگ کے واقعہ میں آپ نے دعا نہ فرمائی تھی اور اس واقعہ میں دعا کی اور تضرع کیا اللہ تعالیٰ کی کارسازی پر اعتماد کر کے دعا نہ کرنا بھی توکل اور بہتر ہے لیکن مقام دعا اس سے بھی افضل ہے تو حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات کا اس آخر واقعہ میں دعا فرمانا اس لئے ہے کہ آپ مدارج کمال میں دمبدم ترقی پر ہیں۔

لیقیموا الصلوٰۃ: یعنی حضرت اسماعیل اور ان کی اولاد اس وادی بے زراعت میں تیرے ذکر و عبادت میں مشغول ہوں اور تیرے بیت الحرام کے پاس۔

فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم: اطراف و بلاد سے یہاں آئیں اور ان کے قلوب اس مکان طاہر کی شوق زیارت میں کھینچیں اس میں ایمانداروں کے لئے یہ دعا ہے کہ انہیں بیت اللہ کا حج میسر آئے اور اپنی یہاں رہنے والی ذریت کے لئے یہ کہ وہ زیارت کے لئے آنے والوں سے متشفع ہوتے رہیں۔ غرض یہ دعا دینی دنیوی برکات پر مشتمل ہے۔ حضرت کی دعا قبول ہوئی اور قبیلہ جرہم نے اس طرف سے گزرتے ہوئے ایک پرند دیکھا تو انہیں تعجب ہوا کہ بنیابان میں پرند کیسا۔ شاید کہیں چشمہ نمودار ہوا۔ جستجو کی تو دیکھا کہ زمزم شریف میں پانی ہے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں نے حضرت ہاجرہ سے وہاں بسنے کی اجازت چاہی۔ انہوں نے اس شرط سے اجازت دی کہ پانی میں تمہارا حق نہ ہو گا۔ وہ لوگ وہاں بے اور حضرت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام جوان ہوئے تو ان لوگوں نے آپ کے صلاح و تقویٰ کو دیکھ کر اپنے خاندان میں آپ کی شادی کر دی اور حضرت ہاجرہ کا وصال ہو گیا۔ اس طرح حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ دعا پوری ہوئی۔

وارزقهم من الثمرات: اسی کا ثمرہ ہے کہ فصول مختلفہ ربیع و خریف و صیف و شتاء کے میوے وہاں بیک وقت موجود ملتے ہیں۔

الحمد لله الذی وھب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق: حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک اور فرزند کی دعا کی تھی اللہ تعالیٰ نے قبول فرمائی تو آپ نے اس کا شکر ادا کیا اور بارگاہ الہی میں عرض کیا۔
رب اجعلنی مقیم الصلوۃ ومن ذریعتی: کیونکہ بعض کی نسبت تو آپ کو باعلام الہی معلوم تھا کہ کافر ہوں گے اس لئے بعض ذریت کے واسطے نمازوں کی پابندی و محافظت کی دعا کی۔
ولوالدی: بشرط ایمان یا ماں باپ سے حضرت آدم وحوۃ مراد ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



آداب تلاوت (شیطان سے پناہ مانگنے کیلئے)

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ۝

﴿سورہ النحل (مکی) آیت: ۹۸، قرآنی ترتیب: ۱۶، نزولی ترتیب: ۷۰﴾

ترجمہ: پھر جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطانِ رجیم سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف زبان ہی سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھ لیا جائے بلکہ اس کے ساتھ واقع ہی دل میں یہ خواہش اور عمل یہ کوشش بھی ہونی چاہیے کہ انسان قرآن پڑھتے وقت شیطان کے گمراہ کن دوسوں سے محفوظ رہے، غلط اور بے جا شکوک و شبہات میں مبتلا نہ ہو، قرآن کی ہر بات کو اس کی صحیح روشنی میں دیکھے اور اپنے خود ساختہ اور باہر سے حاصل کئے ہوئے تخیلات کی آمیزش سے قرآن کے الفاظ کو وہ معنی نہ پہنانے لگے جو اللہ تعالیٰ کی مشا کے خلاف ہوں۔ اسکے ساتھ آدمی کے دل میں یہ احساس بھی موجود ہونا چاہیے کہ شیطان سب سے بڑھ کر جس چیز کے درپے ہے وہ یہی ہے کہ ابن آدم قرآن سے ہدایت حاصل نہ کرنے پائے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آدمی اس طرف رجوع کرتا ہے تو شیطان اس کو بہکانے اور اخذِ ہدایت سے روکنے اور فکر و فہم کو غلط راہوں پر ڈالنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتا ہے۔ اس وجہ سے انسان کو اس کتاب کا مطالعہ کرتے وقت انتہائی چوکنا رہنا چاہیے اور ہر وقت خدا سے مدد مانگتے رہنا چاہیے کہ کہیں شیطان کی دراندازیاں اسے اس سرچشمہ ہدایت کے فیض سے محروم نہ کر دیں۔ کیونکہ جس نے یہاں سے ہدایت نہ پائی پھر وہ کہیں سے بھی ہدایت نہ پاسکے گا اور جو اس کتاب سے گمراہی اخذ کر بیٹھا اسے پھر دنیا کی کوئی چیز گمراہیوں سے نہ نکال سکے گی۔

اس سلسلہ کلام میں یہ آیت جس غرض کے لئے آئی ہے وہ یہ ہے کہ آگے چل کر ان اعتراضات کا جواب دیا جا رہا ہے جو مشرکین قرآن پاک پر کیا کرتے تھے۔ اس لئے پہلے تمہید کے طور پر یہ فرمایا گیا کہ قرآن کو اس کی اصل روشنی میں صرف وہی شخص دیکھ سکتا ہے جو شیطان کی گمراہ کن دوسرے اندازیوں سے چوکنا ہو اور ان سے محفوظ رہنے کے لئے خدا سے پناہ مانگے۔ وگرنہ شیطان کبھی انسان کو اس قابل نہیں رہنے دیتا کہ وہ سیدھی

طرح قرآن اور اس کی باتوں کو سمجھ سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: جب قرآن پڑھنا چاہیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کریں۔
یعنی دل سے خدا پر نظر رکھنا کہ حقیقت استعاذہ کی ہے۔ اصلی واجب ہے اور زبان سے بھی کہہ لینا
قرأت میں مسنون ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: اور جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطان مردود سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: سو جب تو پڑھنے لگے قرآن تو پناہ لے اللہ کی شیطان مردود سے۔
حدیث میں ہے کہ خیر کم من تعلم القرآن و علمہ (تم میں بہتر وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے)۔
معلوم ہوا کہ مومن کے لئے قرأت قرآن بہترین کام ہے۔ اس لئے قرأت قرآن کی بعض آداب کی تعلیم فرماتے
ہیں تاکہ آدمی بے احتیاطی سے اس بہتر کام کا اجر ضائع نہ کر بیٹھے۔ شیطان کی کوشش ہمیشہ ہی یہی رہتی ہے کہ
لوگوں کو نیک کاموں سے روکے، خصوصاً قرأت قرآن جیسے کام کو جو تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے۔ کب ٹھنڈے دل
سے گوارا کر سکتا ہے۔ ضرور اس کی کوشش ہو گی کہ مومن کو اسے باز رکھے اور اس میں کامیاب نہ ہو تو ایسی
آفات میں مبتلا کر دے جو قرأت قرآن کا حقیقی فائدہ حاصل ہونے سے مانع ہوں۔ ان سب مغویانہ تدبیروں اور
پیش آنے والی خرابیوں سے حفاظت کا یہی طریقہ ہے کہ جب مومن قرأت قرآن کا ارادہ کرے تو پہلے صدقہ دل
سے حق تعالیٰ پر بھروسہ کرے اور شیطان مردود کی زد سے بھاگ کر خداوند قدوس کی پناہ میں آجائے۔ اصلی
استعاذہ (پناہ میں آنا) تو دل سے ہے۔ مگر دماغ و دل کو موافق کرنے کے لئے مشروع ہے کہ ابتدائے قرأت میں
زبان سے بھی اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو جب تم قرآن پڑھو تو اللہ کی پناہ مانگو شیطان مردود سے۔
یعنی قرآن کریم کی تلاوت شروع کرتے وقت اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھو یہ مستحب ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (والدین کے لئے)

رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ط

﴿سورہ بنی اسرائیل (مکی) آیت: ۲۳، قرآنی ترتیب: ۷۱، نزولی ترتیب: ۵۰﴾

ترجمہ: پروردگار ان پر رحم فرما جس طرح انہوں نے رحم و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا۔
اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ اللہ کے بعد انسانوں میں سب سے مقدم حق والدین کا ہے۔ اولاد کو والدین کا مطیع، خدمت گزار اور ادب شناس ہونا چاہیئے۔ معاشرے کا اجتماعی اخلاق ایسا ہونا چاہیئے جو اولاد کو والدین سے بے نیاز بنانے والا نہ ہو بلکہ ان کا احسان مند اور ان کے احترام کا پابند بنائے اور بڑھاپے میں ان کی اسی طرح خدمت کرنا سکھائے جس طرح بچپن میں وہ اس کی پرورش اور ناز برداری کر چکے ہیں۔ یہ آیت بھی صرف ایک اخلاقی سفارش نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد پر بعد میں والدین کے وہ شرعی حقوق و اختیارات مقرر کئے گئے ہیں جن کی تفصیلات ہمیں حدیث اور فقہ میں ملتی ہیں۔ نیز اسلامی معاشرے کی ذہنی و اخلاقی تربیت میں اور مسلمانوں کے آداب تہذیب میں والدین کے ادب اور اطاعت کو ان کے حقوق کی نگہداشت کو ایک اہم عنصر کی حیثیت سے شامل کیا گیا ہے۔ ان چیزوں نے ہمیشہ کے لئے یہ اصول طے کر دیا ہے کہ اسلامی ریاست اپنے قوانین اور انتظامی احکام اور تعلیمی پالیسی کے ذریعے سے خاندان کے ادارے کو مضبوط اور محفوظ کرنے کی کوشش کرے گی نہ کہ اسے کمزور بنانے کی۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار ان دونوں پر رحمت فرمائیے جیسا انہوں نے مجھ کو پالا اور پرورش کیا ہے۔
ارجہما میں جو دعا کے لئے فرمایا ہے۔ ظاہراً امر مذہب و استحباب کے لئے ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وجوب کے لئے ہے۔ لیکن عمر بھر میں ایک بار دعا کرنے سے بھی واجب ادا ہو جائے گا۔ اور بدلائل شرعیہ یہ دعا کرنا مقید ہے ایمان ابویں کے ساتھ۔ البتہ اگر حالت کفر میں زندہ ہوں اور دعائے رحمت بمعنی دعائے ہدایت کی جلوے تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار جیسا انہوں نے مجھے بچپن میں (شفقت سے) پرورش کیا ہے تو بھی ان (کے حال) پر رحمت فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے پروردگار رحم کر ان پر جیسا انہوں نے پالا مجھے چھوٹا سا۔

یعنی جب میں بالکل کمزور و ناتوان تھا انہوں نے میری تربیت میں خون پسینہ ایک کر دیا۔ اپنے خیال کے موافق میرے لئے ہر ایک راحت و خوبی کی فکر کی۔ ہزارہا آفات و حوادث سے بچانے کی کوشش کرتے رہے۔ بارہا میری خاطر اپنی جان جو کھوں میں ڈالی، آج ان کی ضعیفی کا وقت آیا ہے جو کچھ میری قدرت میں ہے ان کی خدمت و تعظیم کرتا ہوں۔ لیکن پورا حق ادا نہیں کر سکتا۔ اس لئے تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس بڑھاپے میں اور موت کے بعد ان پر نظر رحمت فرما۔ والدین کی تعظیم اور ان کے سامنے تواضع و فروتنی مصمم قلب سے ہونی چاہئے۔ خدا تعالیٰ جانتا ہے کہ کون کیسے دل سے ماں باپ کی خدمت کرتا ہے۔ اگر فی الواقع تم دل سے نیک اور معادتمند ہو گے اور خدا کی طرف رجوع ہو کر اخلاص و حق شناسی کے ساتھ ان کی خدمت کرو گے تو وہ تمہاری کوتاہیوں اور خطاؤں سے درگزر فرمائے گا۔ فرض کرو اگر کسی وقت باوجود نیک نیتی کے تنگ دلی یا تنگ مزاجی سے کوئی فرد گزند کاشت ہو گئی، پھر توبہ و رجوع کیا تو اللہ بخشنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب تو ان دونوں پر رحم کر جیسا کہ ان دونوں نے مجھے پچھپن میں پالا۔

مدعا یہ ہے کہ دنیا میں بہتر سلوک اور خدمت میں کتنا بھی مبالغہ کیا جائے لیکن والدین کے احسان کا حق ادا نہیں ہوتا۔ اس لئے بندے کو چاہئے کہ بارگاہ الہی میں ان پر فضل و رحمت فرمانے کی دعا کرے اور عرض کرے کہ یا رب میری خدمتیں ان کے احسان کی جزا نہیں ہو سکتیں تو ان پر کرم کر کہ ان کے احسان کا بدلہ ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(شہر سے نکلنے اور داخل ہونے کی)

رَبِّ اَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَّاَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَّاجْعَلْ لِّیْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا ○
(سورہ بنی اسرائیل (مکی) آیت: ۸۰، قرآنی ترتیب: ۷۱، نزولی ترتیب: ۵۰)

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھ کو جہاں بھی تو لے جا سچائی کے ساتھ لے جا اور جہاں سے بھی نکال سچائی کے ساتھ نکال اور اپنی طرف سے ایک اقتدار کو میرا مددگار بنادے۔

رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق: اس دعا کی تلقین سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کا وقت اب بالکل قریب آگیا ہے اس لئے فرمایا کہ تمہاری دعا یہ ہونی چاہئے کہ صداقت کا دامن تم سے نہ چھوٹے،

جہاں سے بھی نکلے صداقت کی خاطر نکلے اور جہاں بھی جاؤ صداقت کے ساتھ جاؤ۔
 واجعل لی من لدنک سلطناً نصیراً: یعنی یا تو مجھے خود اقتدار عطا کرے، یا پھر کسی حکومت کو میرا مددگار بنادے تا
 کہ اس کی مدد سے میں دنیا کے بگاڑ کو درست کر سکوں، فواحش اور معاصی کے اس سیلاب کو روک سکوں اور
 تیرے قانون عدل کو جاری کر سکوں، یہی تفسیر ہے اس آیت کی جو حسن بصری اور قتادہ نے کی ہے، اور اسی کو
 ابن جریر اور ابن کثیر جیسے جلیل القدر مفسرین نے اختیار کیا ہے اور اسی کی تائید نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ
 ہدایت کرتی ہے کہ ان اللہ لیزع بالسلطان ما لا یزع بالقرآن، یعنی اللہ تعالیٰ حکومت کی طاقت سے ان چیزوں کا
 سدباب کر دیتا ہے جن کا سدباب قرآن سے نہیں کرتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام دنیا میں جو اصلاح چاہتا ہے
 وہ صرف وعظ تزکیہ سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کو عمل میں لانے کے لئے سیاسی طاقت بھی درکار ہے پھر جبکہ یہ
 دعا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو خود سکھائی ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اقامت دین اور نفاذ شریعت اور اجرائے
 حدود اللہ کے لئے حکومت چاہنا اور اس کے حصول کے لئے کوشش کرنا نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و مندوب ہے
 اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جو اس کو دنیا پرستی یا دنیا طلبی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دنیا پرستی اگر ہے تو یہ کہ کوئی شخص
 اپنے لئے حکومت کا طالب ہو۔ رہا خدا کے دین کے لئے حکومت کا طالب ہونا تو یہ دنیا پرستی نہیں دین پرستی ہی
 کا عین تقاضا ہے۔ اگر جہاد کے لئے تلوار کا طالب ہونا گناہ نہیں ہے تو اجرائے احکام شریعت کے لئے سیاسی اقتدار
 کا طالب ہونا کیسے گناہ ہو جائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے رب مجھ کو خوبی کے ساتھ پہنچائیو اور مجھ کو خوبی کے ساتھ لے جایو (یعنی مکہ سے جانے کے
 بعد) اور مجھ کو اپنے پاس سے ایسا غلبہ دیکھو جس کے ساتھ نصرت ہو۔
 سلطناً نصیراً: جس سے وہ غلبہ بڑھتا ہی جاوے ورنہ خارجی غلبہ تو کفار کو بھی ہو جاتا ہے۔ مگر وہ منصور من اللہ
 نہیں ہوتے۔ اس لئے جلد زائل ہو جاتا ہے۔ اس میں تفویض کا حکم ہو گیا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھے (مدینہ میں) اچھی طرح داخل کچھو اور (مکہ) سے اچھی طرح نکالو اور اپنے
 ہاں سے زور قوت کو میرا مددگار بنائیو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب داخل کر مجھ کو داخل کرنا سچا اور نکال کر مجھ کو نکالنا سچا اور عطا کر دے مجھ کو اپنے پاس سے
 حکومت کی مدد۔

رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق: یعنی جہاں مجھے پہچانا ہے (مثلاً مدینہ میں) نہایت آبرو اور

خوبی اور خوش اسلوبی سے پہنچا کہ حق کا بول بالا رہے اور جہاں سے نکالنا ہے (علحدہ کرنا ہے) (مثلاً مکہ) سے تو وہ بھی آبرو اور خوبی اور خوش اسلوبی سے ہو کہ دشمن ذلیل خوار اور دوست شاداں و فرحاں ہوں اور بہر صورت سچائی کی فتح اور جھوٹ کا سر نیچا ہو۔

واجعل من لدنك سلطناً نصيراً یعنی غالب اور تسلط عنایت فرما جس کے ساتھ تیری مدد اور نصرت ہو تاکہ حق کا بول بالا رہے اور معاندین پست اور ذلیل ہوں۔ دنیا میں کوئی قانون ہو سماوی یا اراضی اس کے نفاذ کے لئے ایک درجہ میں ضروری ہے کہ حکومت کی مدد ہو۔ جو لوگ دلائل اور براہین سننے اور آفتاب کی طرح حق واضح ہو چکنے کے بعد بھی ضد اور عناد پر قائم رہیں ان کے ضرر و فساد کو حکومت کی مدد ہی روک سکتی ہے۔ اس لئے سورت حدید میں فرمایا لقد ارسلنا رسلنا بالبینت و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع للناس انی آخرہا (حدید: ۲۵)۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے سچی طرح داخل کر اور سچی طرح باہر لے جا اور مجھے اپنی طرف سے مددگار غالب دے۔

رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق: جہاں بھی میں داخل ہوں اور جہاں سے بھی میں باہر آؤں خواہ وہ کوئی مکان ہو یا منصب ہو یا کام۔ بعض مفسرین نے کہا مراد یہ ہے کہ مجھے قبر میں اپنی رضا اور طہارت کے ساتھ داخل کر اور وقت بعثت عزت و کرامت کے ساتھ باہر لا۔ بعض نے کہا معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنی اطاعت میں صدق کے ساتھ داخل کر اور اپنی منابی سے صدق کے ساتھ خارج فرما اور اس کے معنی میں ایک قول یہ بھی ہے کہ منصب نبوت میں مجھے صدق کے ساتھ داخل کر اور صدق کے ساتھ دنیا سے رخصت کے وقت نبوت کے حقوق واجبہ سے عہدہ برآ فرما۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مجھے مدینہ طیبہ میں پسندیدہ داخلہ عنایت کر اور مکہ مکرمہ سے میرا خروج صدق کے ساتھ کر۔ اس سے میرا دل غمگین نہ ہو۔ مگر یہ توجیہ اس صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ یہ آیت مدنی نہ ہو جیسا کہ علامہ سیوطی نے 'قیل' فرما کر اس آیت کے مدنی ہونے کو قول ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

واجعل لی من لدنك سلطناً نصيراً: وہ قوت عطا فرما جس سے تیرے دشمنوں پر غالب ہوں اور وہ حجت جس سے میں ہر مخالف پر فتح پاؤں اور وہ غالب ظاہرہ جس سے میں تیرے دین کو تقویت دوں۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب سے ان کے دین کو غالب کرنے اور انہیں دشمنوں سے محفوظ رکھنے کا وعدہ فرمایا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اصحابِ کہف کی دعا (نیک کام کے آغاز پر)

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ○

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم کو اپنی رحمت خاص سے نواز اور ہمارا معاملہ درست کر دے۔
(سورہ کہف (مکی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۱۸، نزولی ترتیب: ۶۹)
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: ہمارے پروردگار ہم کو اپنے پاس سے رحمت کا سامان عطا فرمائیے اور ہمارے لئے (اس) کام میں درستی کا سامان مہیا کر دیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار ہم پر اپنے ہاں سے رحمت نازل فرما اور ہمارے کام میں درستی (کے سامان) مہیا کر۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے دے ہم کو اپنے پاس سے بخشش اور پوری کر دے ہمارے کام کی درستی۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: ہمارے رب ہمیں اپنے پاس سے رحمت دے اور ہمارے کام میں ہمارے لئے راہ یابی کے سامان کر۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



زکریا علیہ السلام کی دعا (اولاد کے لئے)

إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا ○ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ○ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَ كَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ○ يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ دُلِّيهِ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ○

(سورہ مریم (مکی) آیات: ۳-۶، قرآنی ترتیب: ۱۹، نزولی ترتیب: ۴۴)

ترجمہ: جبکہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا۔ اس نے عرض کیا "اے پروردگار، میری ہڈیاں تک گھل گئی ہیں اور سر بڑھاپے سے بھڑک اٹھا ہے۔ اے پروردگار، میں کبھی تجھ سے دعا مانگ کر نامراد نہیں رہا۔ مجھے اپنے پیچھے اپنے بھائی بندوں کی برائیوں کا خوف ہے، اور میری بیوی بانجھ ہے۔ تو مجھے اپنے فضل خاص سے ایک وارث عطا کر دے جو میرا وارث بھی ہو اور آل یعقوب کی میراث بھی پائے، اور اے پروردگار، اس کو ایک پسندیدہ انسان بنا۔"

انی خفت الموالی من وراءی: مطلب یہ ہے کہ ایسا کے خاندان میں میرے بعد کوئی ایسا نظر نہیں آتا جو دینی اور اخلاقی حیثیت سے اس منصب کا اہل ہو جسے میں سنبھالے ہوئے ہوں۔ آگے جو نسل اٹھتی ہوئی نظر آ رہی ہے اس کے پچھن بگڑے ہوئے ہیں۔

برثنی و برث من ال یعقوب: یعنی مجھے صرف اپنی ذات ہی کا وارث مطلوب نہیں ہے بلکہ خوانوادہ یعقوب کی بھائیوں کا وارث مطلوب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: جب کہ انہوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ پیری کے) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کبھی میں) آپ سے مانگنے میں اے میرے رب ناکام نہیں رہا ہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتہ داروں (کی طرف) سے اندیشہ رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاصہ میں) میرا وارث بنے اور (میرے جد) یعقوب کے خاندان کا وارث بنے (یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں)۔ اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائیے (یعنی عالم بھی ہو اور عامل بھی ہو)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: جب انہوں نے اپنے پروردگار کو دہی آواز سے پکارا (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے (یعنی بالوں کی سفیدی کے سبب سر آگ کی طرح چمکنے لگا ہے) اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا۔ اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما۔ جو میری اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اے) میرے پروردگار اس کو خوش اطوار بنائیو۔

برثنی و برث من ال یعقوب: میراث کے مالک ہونے سے مراد نبوت کا وارث ہونا ہے۔ نہ مال و دولت کا۔ کیونکہ پیغمبروں کی نظروں میں مال و دولت کچھ چیز نہیں ہوتا۔ جس کے لئے وہ خدا سے وارث مانگیں۔ ان کے نزدیک جو چیز سب سے بہتر اور قابل وراثت ہے وہ خدا کا دین اور بندگان کی ہدایت ہے۔ اور پیغمبر سے انہی کاموں کے لئے خدا سے اولاد مانگنے کی توقع ہونی چاہیے۔ نیز جیسا کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، پیغمبر کا مال خدا کی راہ

میں صدقہ ہوتا ہے اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: جب پکارا اس نے اپنے رب کو چچی آواز سے بولا اے میرے رب بوڑھی ہو گئیں میری ہڈیاں اور شعلہ نکلا (بھڑکا) سر سے (سر میں) بڑھاپے کا، اور تجھ سے مانگ کر اے رب میں کبھی محروم نہیں رہا اور میں ذرا ہوں بھائی بندوں سے اپنے پیچھے اور عورت میری بانجھ ہے۔ سو بخش تو مجھ کو اپنے پاس سے ایک کام اٹھانے والا، جو میری جگہ بیٹھے اور یعقوب کی اولاد کی، اور کر اس کو اے رب من ماننا (جی چاہتا)۔

اذ نادى ربه نداء خفياً: کہتے ہیں رات کی تاریکی اور خلوت میں پست آواز سے دعا کی، جیسا کہ دعا کا اصل قاعدہ ہے ادعوا ربکم تضرعاً وخفياً: (اعراف)۔ ایسی دعا ریا سے دور اور کمال اخلاص سے معمور ہوتی ہے۔ شاید یہ بھی خیال ہو کہ بڑھاپے کی عمر میں بیٹا مانگتے تھے، اگر نہ ملے تو سننے والے جنسیں، اور ویسے بھی عموماً بڑھاپے میں آواز پست ہو جاتی ہے۔

قال رب انى و هن العظم منى و اشعل الراص شيباً: یعنی بظاہر موت کا وقت قریب ہے۔ سر کے بالوں میں بڑھاپے کی سفیدی چمک رہی ہے اور ہڈیاں تک سوکھنے لگیں۔

ولم اكن بدعائك رب شقياً: یعنی آپ نے اپنے فضل و رحمت سے ہمیشہ میری دعائیں قبول کیں اور ضعف اور پیرانہ سالی میں کیسے گمان کروں کہ میری دعا رد کر کے مہربانی سے محروم رکھیں گے۔ بعض مفسرین نے ولم اكن بدعائك رب شقياً کے معنی یوں کیے ہیں کہ اے پروردگار آپ کی دعوت میں کبھی شقی ثابت نہیں ہوا یعنی جب آپ نے پکارا برابر امتثال امر اور طاعت و فرمانبرداری کی سعادت حاصل کی۔

وانى خفت الموالى من وراى: ان کے بھائی بند قرابت دار نااہل ہوں گے ڈر یہ ہوا کہ وہ ان کے بعد اپنی بد اعمالیوں اور غلط کاریوں سے راہ نیک نہ بگاڑ دیں اور جو دینی و روحانی دولت یعقوب علیہ السلام کے گھرانے میں منتقل ہوتی ہوئی حضرت زکریا علیہ السلام تک پہنچی تھی اسے اپنی شرارت اور بد تمیزی سے ضائع نہ کر دیں۔

و كانت امرأتى عاقراً فهب لى من لذك ولها: یرثنى ویرث من ال یعقوب: یعنی میں بوڑھا ہوں بیوی بانجھ ہے ظاہری سامان اولاد ملنے کا کچھ نہیں لیکن تو اپنی لامحدود قدرت و رحمت سے اولاد عطا فرما، جو دینی خدمات کو سنبھالے اور تیری مقدس امانت کا بوجھ اٹھا سکے۔ میں اس ضعف و پیری میں کیا کر سکتا ہوں، جی یہ چاہتا ہے کہ کوئی بیٹا اس لائق ہو جو اپنے باپ دادوں کی پاک گدی پر بیٹھ سکے۔ ان کے علم و حکمت کے خزانوں کا مالک اور کمالات نبوت کا وارث بنے۔ (تنبیہ) احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے مال میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ ان کی وراثت دولت علم میں چلتی ہے۔ خود شیعوں کے مستند کتاب ”مکانی کلینی“ سے بھی ”روح المعانی“ میں اس مضمون کی روایات نقل کی ہیں لحاظ متعین ہے کہ یرثنى ویرث من ال یعقوب میں وراثت مالی مراد نہیں جس کی تائید خود لفظ آل یعقوب سے ہو رہی ہے کیونکہ ظاہر ہے تمام آل یعقوب کے اموال و املاک کا وارث تنہا حضرت زکریا کا بیٹا کیسے ہو سکتا تھا۔ بلکہ نفس وراثت کا ذکر ہی اس موقع پر ظاہر کرتا ہے کہ ملی

وراثت مراد نہیں۔ کیونکہ یہ تو تمام دنیا کے نزدیک مسلم ہے کہ بیٹا باپ کا وارث ہوتا ہے۔ پھر دعا میں اس کا ذکر کرنا محض بیکار تھا۔ یہ خیال کرنا کہ حضرت زکریا کو اپنے مال و دولت کی فکر تھی کہ کہیں میرے گھر سے نکل کر بنی لام اور دوسرے رشتہ داروں میں نہ پہنچ جائے، نہایت پست اور دنی خیال ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی شان یہ نہیں ہوتی کہ دنیا سے رخصت ہوتے وقت دنیا کی متاع حقیر کی فکر میں پڑ جائیں کہ ہائے یہ کہاں جائے گی اور کس کے پاس رہے گی۔ اور لطف یہ ہے کہ حضرت زکریا بڑے دولت مند بھی نہ تھے، بڑھئی کا کام کر کے پیٹ پالتے تھے۔ بھلا انہیں اس بڑھاپے میں کیا غم ہو سکتا تھا کہ چار پیسے رشتہ داروں کے ہاتھ نہ پڑ جائیں۔ اعیاذ باللہ۔
وجعلہ رب رضیا: یعنی ایسا لڑکا دیجئے جو اپنے اخلاق و اعمال کے لحاظ سے میری اور تیری اور اچھے لوگوں کی پسند کا ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: جب کہ انہوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ پیری کے) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کبھی میں) آپ سے مانگنے میں اے میرے رب ناکام نہیں رہا ہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتہ داروں (کی طرف) سے اندیشہ رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے۔ سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاصہ میں) میرا وارث بنے اور (میرے جد) یعقوب کے خاندان کا وارث بنے۔ اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائیے۔
یروثی و یوٹ من ال یعقوب: یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں۔
واجعلہ رب رضیا: یعنی عالم بھی ہو اور عامل بھی ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(دعا کی قبولیت کے لئے)

عَسَىٰ اَلَّا اَكُوْنَ بِدُعَاءِ رَبِّیْ شَقِیًّا ○

﴿سورہ مریم (مکی) آیت: ۴۸، قرآنی ترتیب: ۱۹، نزولی ترتیب: ۴۴﴾

ترجمہ: امید ہے کہ میں اپنے رب کو پکار کے نامراد نہ رہوں گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: امید ہے اپنے رب کی عبادت کر کے محروم نہ رہوں گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: امید ہے کہ میں اپنے پروردگار کو پکار کر محروم نہیں رہوں گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: امید ہے کہ نہ رہوں گا اپنے رب کی بندگی کر کر محروم۔

حق تعالیٰ کے فضل و رحمت سے کامل امید ہے کہ اس کی بندگی کر کے میں محروم و ناکام نہیں رہوں گا۔ غربت و بے کسی میں جب اس کو پکاروں گا، ادھر سے ضرور اجابت ہوگی۔ میرا خدا پتھر کی مورتی نہیں کہ کتنا ہی چیخ و چلاؤ سن ہی نہ سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: قریب ہے کہ میں اپنے رب کی بندگی سے بد بخت نہ ہوں۔

اس میں تعریف ہے کہ جیسے تم بتوں کی پوجا کر کے بد نصیب ہوئے خدا کے پرستار کے لئے یہ بات نہیں اس کی بندگی کرنے والا شقی و محروم نہیں ہوتا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا

(دینی اور دنیاوی معاملات میں آسانی اور عزت کے لئے)

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي ۝ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي ۝ لَّيْسَ لِي بِنْتٌ مَّا مَلَكَتْ يَدَايَ ۝ فَكَيْفَ يُحْيِي ۝ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي ۝ لَّيْسَ لِي بِنْتٌ مَّا مَلَكَتْ يَدَايَ ۝ فَكَيْفَ يُحْيِي ۝ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي ۝ لَّيْسَ لِي بِنْتٌ مَّا مَلَكَتْ يَدَايَ ۝ فَكَيْفَ يُحْيِي ۝

﴿سورہ طہ (مکی) آیات: ۲۸-۲۵، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۵﴾

ترجمہ: موسیٰ نے عرض کی کہ اے پروردگار میرے میرا سینہ کھول دے اور میرے کام کو میرے لئے آسان کر دے اور میری زبان کی گرہ سلجھا دے تاکہ لوگ میری بات سمجھ سکیں اور میرے لیے میرے کنبے سے ایک وزیر مقرر کر دے۔ ہارون، جو میرا بھائی ہے اس کے ذریعے سے میرا ہاتھ مضبوط کر اور اس کو میرے کام میں شریک کر دے، تاکہ ہم خوب تیری پاکی بیان کریں اور خوب تیرا چرچا کریں تو ہمیشہ ہمارے حال پر نگران رہا ہے۔

دب اشروح لی صمدی۔ یعنی میرے دل میں اس منصب عظیم کو سنبھالنے کی ہمت پیدا کر دے اور میرا حوصلہ بڑھا دے۔ کیونکہ یہ ایک بہت بڑا کام حضرت موسیٰ کے سپرد کیا جا رہا تھا اس کے لئے بڑے دل گردے کی ضرورت تھی۔ اس لئے آپ نے دعا کی کہ مجھے وہ صبر وہ ثبات، وہ تحمل، وہ بے خونی اور وہ عزم عطا کر جو اس کام کے لئے درکار ہے۔

و یسر لی امری۔ و احلل عقدة من لسانی۔ یفقهوا قولی: بانیل میں اس کی جو تشریح بیان ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا: ”اے خداوند، میں فصیح نہیں ہوں نہ پہلے ہی تھا اور نہ جب سے تو نے اپنے بندے سے کلام کیا۔ بلکہ رک رک کر بولتا ہوں اور میری زبان کند ہے۔“ (خروج ۱۰:۴)۔ مگر تلمود میں اس کا ایک لمبا چوڑا قصہ بیان ہوا ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ بچپن میں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے گھر پرورش پا رہے تھے، ایک روز انہوں نے فرعون کے سر کا تاج اتار کر اپنے سر پر رکھ لیا۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس بچے نے یہ کام بالارادہ کیا ہے یا یہ محض طفلانہ فعل ہے۔ آخر کار یہ تجویز کیا گیا کہ بچے کے سامنے سونا اور آگ دونوں ساتھ رکھے جائیں۔ چنانچہ دونوں چیزیں لا کر سامنے رکھی گئیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اٹھا کر آگ منہ میں رکھ لی۔ اس طرح ان کی جان تو بچ گئی مگر زبان میں ہمیشہ کے لیے لکنت پڑ گئی۔

یہ قصہ اسرائیلی روایات سے منتقل ہو کر ہمارے ہاں کی تفسیروں میں بھی رواج پا گیا۔ لیکن عقل اسے ماننے سے انکار کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر بچے نے آگ پر ہاتھ مارا بھی ہو تو یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ وہ انگارے کو اٹھا کر منہ میں لے جا سکے۔ بچہ تو آگ کی جلن محسوس کرتے ہی ہاتھ کھینچ لیتا ہے۔ منہ میں لے جانے کی نوبت ہی کہاں آ سکتی ہے؟ قرآن کے الفاظ سے جو بات ہماری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے اندر خطابت کی صلاحیت نہ پاتے تھے اور ان کو اندیشہ لاحق تھا کہ نبوت کے فرائض ادا کرنے کے لیے اگر تقریر کی ضرورت کبھی پیش آئی (جس کا انہیں اس وقت تک اتفاق نہ ہوا تھا) تو ان کی طبیعت کی جھجک مانع ہو جائے گی۔ اس لئے انہوں نے دعا فرمائی کہ یا اللہ میری زبان کی گرہ کھولی دے تاکہ میں اچھی طرح اپنی بات لوگوں کو سمجھا سکوں۔ یہی چیز تھی جس کا فرعون نے ایک مرتبہ ان کو طعنہ دیا کہ ”یہ شخص تو اپنی بات بھی پوری طرح بیان نہیں کر سکتا“ (الزخرف: ۵۲)۔ اور یہی کمزوری تھی جس کو محسوس کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بڑی بھائی حضرت ہارون کو مدد کے طور پر مانگا۔ سورۃ قصص میں ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: و اخی ہرون هو افصح منی لسانا فارسلہ معی ردا، ”میرا بھائی ہارون مجھ سے زیادہ زبان آور ہے، اس کو میرے ساتھ مددگار کے طور پر بھیج۔“ آگے چل کر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ کمزوری دور ہو گئی تھی اور وہ خوب زوردار تقریر کرنے لگے تھے، چنانچہ قرآن میں اور بانیل میں ان کی بعد کے دور کی جو تقریریں آئی ہیں وہ کمال فصاحت و طلاقت لسانی کی شہادت دیتی ہیں۔

یہ بات عقل کے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ہکٹے یا توتلے آدمی کو اپنا رسول مقرر فرمائے۔ رسول ہمیشہ شکل و صورت، شخصیت اور صلاحیتوں کے لحاظ سے بہترین لوگ ہوتے ہیں۔ جن کے ظاہر و باطن کا ہر پہلو دلوں اور نگاہوں کو متاثر کرنے والا ہوتا تھا۔ کوئی رسول ایسے عیب کے ساتھ نہیں بھیجا گیا اور نہیں بھیجا جاسکتا تھا جس

کی بنا پر وہ لوگوں میں منجھک بن جائے۔ یا حقارت کی نگاہ سے دیکھا جائے۔
 ہزرون اخی: بائبل کی روایت کے مطابق حضرت ہارون حضرت موسیٰ سے تین سال بڑے تھے۔
 (مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: عرض کیا اے رب میرے میرا حوصلہ فراخ کر دیجئے اور میرا (یہ) کام (تبلیغ کا) آسان فرما دیجئے اور میری زبان پر سے ہتھی (لکنت کی) بنا دیجئے تاکہ لوگ میری بات سمجھ سکیں اور میرے واسطے میرے کنبہ میں سے ایک معاون مقرر کر دیجئے یعنی ہارون کو کہ میرے بھائی ہیں ان کے ذریعے سے میری قوت کو مستحکم کر دیجئے اور ان کو میرے (اس تبلیغ کے) کام میں شریک کر دیجئے تاکہ ہم دونوں آپ کی خوب کثرت سے پاکی (شرک و فتنے سے) بیان کریں اور آپ کا خوب کثرت سے ذکر کریں بے شک آپ ہم کو دیکھ رہے ہیں۔
 (مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: کہا میرے پروردگار (اس کام کے لئے) میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے اور میری زبان کی گرہ کھول دے تاکہ وہ بات سمجھ لیں۔ اور میرے گھر والوں میں سے (ایک کو) میرا وزیر (یعنی مددگار) مقرر فرما۔ (یعنی) میرے بھائی ہارون کو، اس سے میری قوت کو مضبوط کر، اور اسے میرے کام میں شریک کر۔ تاکہ ہم تیری بہت سی تسبیح کریں اور تجھے کثرت سے یاد کریں۔ تو ہم کو (ہر حال میں) دیکھ رہا ہے۔
 (مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: بولا اے پروردگار میرے کشادہ کر میرا سینہ اور آسان کر میرا کام اور کھول دے گرہ میری زبان سے کہ سمجھیں میری بات۔ اور دے مجھ کو ایک کام بنانے والا میرے گھر کا، ہارون میرا بھائی۔ اس سے مضبوط کر میری کمر اور شریک کر اس کو میرے کام میں کہ تیری پاک ذات کا بیان کریں ہم بہت سہا، اور یاد کریں ہم تجھ کو بہت سہا، تو تو ہے ہم کو خوب دیکھتا۔
 رب اشرح لی صدی: یعنی حلیم بردبار اور حوصلہ مند بنا دے تاکہ خلاف طبع دیکھ کر جلد خفا نہ ہو جاؤں اور ادائے رسالت میں جو سختیاں پیش آئیں ان سے نہ گھبراؤں بلکہ کشادہ دلی اور خندہ پیشانی سے برداشت کروں۔
 و یسر لی امری: یعنی ایسے سامان فراہم کر دے کہ یہ عظیم کام آسان ہو جاوے۔
 و احلل عقدہ من لسانی: یفقهوا قولی: زبان لڑکپن میں جل گئی تھی (جس کا قصہ تفاسیر میں ہے) صاف نہ بول سکتے تھے اس لئے دعا کی۔

ہزرون اخی: یہ عمر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بڑے تھے۔

اشدد بہ ازری: و اشركہ فی امری: یعنی دعوت و تبلیغ کے کام میں ایک دوسرے کا معین و مددگار ہو۔
 نسبحك كثيرا: و نذكرك كثيرا: یعنی دونوں ملا کر دعوت و تبلیغ کے موقع پر بہت زور شور سے تیری پاکی

اور کمالات بیان کریں۔ اور مواضع دعوت سے قطع نظر جب ہر ایک کو دوسرے کی معیت سے تقویت قلب حاصل ہو گی تو اپنی خلوتوں میں نشاط و طمانیت کے ساتھ تیرا ذکر بکثرت کر سکیں گے۔

انک کنت بنا بصیرا: یعنی ہمارے تمام احوال کو خوب دیکھ رہا ہے اور جو دعائیں کر رہا ہوں یہ بھی تجھے خوب معلوم ہے کہ اس کا قبول فرمانا ہمارے لئے کہاں تک مفید ہو گا۔ اگر تجھے ہمارے حال و استعداد کی پوری خبر نہ ہوتی تو نبوت و رسالت کے لئے ہم کو منتخب ہی کیوں کرتا اور ایسے سخت دشمن (فرعون) کی طرف کیوں بھیجتا۔ یقیناً جو کچھ آپ نے کیا خوب دیکھ بھال کر کیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: عرض کی اے میرے رب میرے لئے میرا سینہ کھول دے اور میرے لئے میرا کام آسان کر اور میری زبان کی گرہ کھول دے۔ کہ وہ میری بات سمجھ سکیں اور میرے لئے میرے گھر والوں میں سے ایک وزیر کر دے، وہ کون میرا بھائی۔ اس سے میری کمر مضبوط کر اور اسے میرے کام میں شریک کر (یعنی جو میرا معاون و معتمد ہو) کہ ہم بکثرت تیری پاکی بولیں اور بکثرت تیری یاد کریں (نمازوں میں بھی اور خارج نماز بھی)۔ بے شک تو ہمیں دیکھ رہا ہے (ہمارے احوال کا عالم ہے)۔

رب اشرح لی صدی: اور اسے تحمل رسالت کے لئے وسیع فرما دے۔

و احلل عقدہ من لسانی: جو خورد سالی میں آگ کا انگارہ منہ میں رکھ لینے سے پڑ گئی ہے اور اس کا واقعہ یہ تھا کہ بچپن میں آپ ایک روز فرعون کی گود میں تھے آپ نے اس کی داڑھی پکڑ کر اس کے منہ پر زور سے طمانچہ مارا، اس پر اسے غصہ آیا اور اس نے آپ کے قتل کا ارادہ کیا۔ آسیہ نے کہا کہ اے بادشاہ یہ نادان بچہ ہے کیا سمجھے۔ تو چاہے تو تجربہ کر لے۔ اس تجربہ کے لئے ایک طشت میں آگ اور ایک طشت میں یاقوت سرخ آپ کے سامنے پیش کئے گئے۔ آپ نے یاقوت لینا چاہا مگر فرشتہ نے آپ کا ہاتھ انگارہ پر رکھ دیا اور وہ انگارہ آپ کے منہ میں دے دیا۔ اس سے زبان مبارک جل گئی اور لکنت پیدا ہو گئی۔ اس کے لئے آپ نے یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(علم میں اضافے کے لئے)

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ○

﴿سورہ طہ (مکی) آیت: ۱۱۴، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۵﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھ کو مزید علم عطا کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب میرا علم بڑھا دیجئے۔

اس میں علم حاصل کے یاد رہنے کی اور غیر حاصل کے حصول کی اور جو حاصل ہونے والا نہیں ہے اس میں عدم حصول کو خیر سمجھنے کی اور سب علوم میں خوش فہمی کی، یہ سب دعائیں داخل ہیں۔ حاصل یہ کہ تدبیر حفظ میں سے تدبیر تعجیل کو ترک کیجئے اور تدبیر دعا کو اختیار کیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: میرے پروردگار مجھے اور زیادہ علم دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب زیادہ کر میری سمجھ۔

یعنی جب قرآن ایسی مفید و عجیب چیز ہے تو جس طرح ہم اس کو بتدریج آہستہ آہستہ اتارتے ہیں، تم بھی اس کو جبریل سے لینے میں جلدی نہ کیا کرو۔ جس وقت فرشتہ وحی پڑھ کر سنائے، تم عجلت کر کے اس کے ساتھ ساتھ نہ پڑھو۔ ہم ذمہ لے چکے ہیں کہ قرآن تمہارے سینے سے نکلنے نہ پائے گا۔ پھر اس فکر میں کیوں پڑتے ہو کہ کہیں بھول نہ جاؤں۔ اس فکر کے بجائے یوں دعا کیا کرو کہ اللہ تعالیٰ قرآن کی اور زیادہ سمجھ اور بیش از بیش علوم و معارف عطا فرمائے۔ دیکھو آدم نے ایک چیز میں بے موقع تعجیل کی تھی اس کا انجام کیا ہوا۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ ”جبریل جب قرآن لاتے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پڑھنے کے ساتھ آپؐ بھی پڑھنے لگتے کہ بھول نہ جاؤں، اس کو پہلے منع فرمایا تھا۔ سورۃ قیامت میں ”لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنہ“۔ اور تسلی کر دی تھی کہ اس کا یاد رکھنا اور لوگوں تک پہنچانا ہمارے ذمہ ہے۔ لیکن بندہ بشر ہے، شاید بھول گئے ہوں اس لئے پھر اس آیت سے تنقید کیا اور بھولنے پر آگے مثل بیان فرمائی آدم کی۔“

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے علم زیادہ دے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا (بیماری اور حادثہ کے وقت کی)

اِنِّیْ مَسْنِیْ الضُّرِّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرَّحِمِیْنَ ۝۷۰ ملے

﴿سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۸۳، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: مجھے بیماری لگ گئی ہے اور تو ارحم الرحمین ہے۔

دعا کا انداز کس قدر لطیف ہے۔ مختصر ترین الفاظ میں اپنی تکلیف کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد، یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں کہ تو ”الرحم الرحمین ہے“ آگے کوئی شکوہ اور شکایت نہیں ہے، کوئی عرض مدعا نہیں ہے، کسی چیز کا مطالبہ نہیں ہے، اس طرز دعا میں کچھ ایسی شان نظر آتی ہے جیسے کوئی انتہائی صابر و قانع اور شریف و خوددار آدمی پے درپے فاقوں سے بے تاب ہو اور کسی نہایت کریم النفس ہستی کے سامنے بس اتنا کہہ کر رہ جائے کہ ”میں بھوکا ہوں اور آپ فیاض ہیں“ آگے کچھ اس کی زبان سے نہ نکل سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: مجھ کو یہ تکلیف پہنچ رہی ہے اور آپ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: مجھے ایذا ہو رہی ہے اور تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: مجھ پر پڑی ہے تکلیف اور تو ہے سب رحم والوں سے رحم والا۔

حضرت ایوبؑ سے یہ دعا منسوب ہے۔ حضرت ایوبؑ کو اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہر طرح آسودہ رکھا تھا۔ کھیت مویشی، لونڈی، غلام، اولاد صالح اور عورت مرضی کے موافق عطا کی تھی۔ حضرت ایوبؑ بڑے شکر گزار بندے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو آزمائش میں ڈالا، کھیت جل گئے اور اولاد اکٹھی دب مری، دوست آشنا الگ ہو گئے، بدن میں آبلے پڑ کر کیڑے پڑ گئے، ایک بیوی رفیق تھی وہ بھی اکتانے لگی مگر حضرت ایوبؑ جیسے نعمت میں شاکر تھے دیے ہی بلا کے صابر بھی رہے جب تکلیف و لذیت اور دشمنوں کی شتمت حد سے گزر گئی، بلکہ دوست بھی کہنے لگے کہ یقیناً ایوبؑ نے کوئی ایسا سخت گناہ کیا ہے جس کی سزا ایسی سخت ہو سکتی ہے تب دعا کی۔ ”رب انی مسنی الضروانت ارحم الرحمین“ رب کو پکارنا تھا کہ دریائے رحمت الہ پڑا، اللہ تعالیٰ نے مری ہوئی اولاد سے دوگنی اولاد دی، زمین سے چشمہ نکالا، اسی سے پانی پی کر اور نہا کر تندرست ہوئے۔ بدن کا سارا روگ جاتا رہا اور جیسا کہ حدیث میں ہے کہ سونے کی ٹڈیاں برسائیں۔ غرض سب طرح درست کر دیا۔ حضرت ایوبؑ پر یہ مہربانی

ہوئی اور تمام بندگی کرنے والوں کے لئے ایک نصیحت اور یادگار قائم ہو گئی کہ جب کسی نیک بندے پر دنیا میں برا وقت آئے تو ایوب کی طرح صبر و استقامت دکھانا اور صرف اپنے پروردگار سے فریاد کرنا چاہئے۔ حق تعالیٰ اس پر نظر عنایت فرمائے گا اور محض ایسے ابتلا کو دیکھ کر کسی شخص کی نسبت یہ گمان نہیں کرنا چاہئے کہ وہ اللہ کے یہاں مغضوب ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: مجھے تکلیف پہنچی اور تو مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

حضرت ایوب علیہ السلام، حضرت الحق علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر طرح کی نعمتیں عطا فرمائی ہیں۔ حسن صورت بھی، کثرت اولاد بھی، کثرت اموال بھی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ابتلا میں ڈالا اور آپ کے فرزند و اولاد مکان کے گرنے سے دب کر مر گئے۔ تمام جانور جس میں ہزار ہا اونٹ، ہزار ہا بکریاں تھیں، سب مر گئے، تمام کھیتیاں اور باغات برباد ہو گئے۔ کچھ باقی نہ رہا اور جب آپ کو ان چیزوں کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کی خبر دی جاتی تھی تو آپ حمد الہی بجا لاتے تھے اور فرماتے تھے میرا کیا ہے جس کا تھا اس نے لیا جب تک مجھے دیا اور میرے پاس رکھا اس کا شکر ہی ادا نہیں ہو سکتا۔ میں اس کی مرضی پر راضی ہوں۔ پھر آپ بیمار ہوئے تمام جسم شریف میں آبلے پڑے، بدن مبارک سب کا سب زخموں سے بھر گیا۔ سب لوگوں نے چھوڑ دیا۔ بجز آپ کی بی بی صاحبہ کے کہ وہ آپ کی خدمت کرتی ہیں اور یہ حالت سالہا سال رہی۔ آخر کار کوئی ایسا سبب پیش آیا کہ آپ نے بارگاہ الہی میں (یہ) دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یونس علیہ السلام کی دعا (قید اور آفات سے نجات کیلئے)

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ فِ صَلَٰوةِ إِبْنِي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ○

سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۸۷، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳

ترجمہ: نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ آپ (سب نقائص سے) پاک ہیں، میں بے شک قصور وار ہوں۔

(مولانا اشرف تھانوی)

ایک اندھیرا شکم مابی کا، دوسرا قعر دریا کا۔ پھر دونوں گہرے اندھیرے بجائے بہت سے اندھیروں کے یا تیسرا اندھیرا رات کا، غرض ان تاریکیوں میں دعا کی۔

○

ترجمہ: تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو پاک ہے (اور) بے شک میں قصور وار ہوں۔
حضرت یونسؑ اپنی قوم کو عذاب آنے کا وعدہ کر کے گئے واپس آئے تو عذاب کی کوئی نشانی نہ دیکھی اب سمجھے کہ قوم مجھے جھوٹا کہے گی۔ اس ڈر اور شرم سے بغیر حکم الہی کے بھاگے تھے اس وجہ سے اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو مچھلی کے پیٹ میں قید کیا۔ وہاں انہوں نے یہ دعا کی جو اللہ تعالیٰ نے قبول کی۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے غیب ہے میں تھا گناہ گاروں سے۔
مچھلی والا فرمایا یونسؑ کو: ان کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر نینوا کی طرف (جو موصل کے مضافات میں ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونسؑ نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف بلایا۔ وہ مائے والے کہاں تھے، روز ان کا عذاب اور غرور ترقی کرتا رہا۔ آخر دعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے۔ حکم الہی کا انتظار نہ کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا خالی نہیں جائے گی۔ کچھ عذاب کے آثار بھی دیکھے ہوں گے۔ گھبرا کر سب بچوں، بوڑھوں اور جانوروں سمیت جنگل میں چلے گئے۔ ماؤں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے رونا چلانا شروع کر دیا۔ بچے اور مائیں آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ تمام بستی والوں نے سچے دل سے توبہ کی۔ بت توڑ ڈالے۔ خدا تعالیٰ کی اطاعت کا عہد کیا اور حضرت یونسؑ کو تلاش کرنے لگے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والے عذاب کو ان پر سے اٹھا لیا۔
فلولا كانت قرية امننت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا ومتعهم الى حين۔ (یونس: ۹۸)۔ ادھر یونسؑ بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے وہ کشتی غرق ہونے لگی، کشتی والوں نے بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ارادہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیں (یا اپنے مفروضات کے مطابق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھاگا ہوا ہے) بہر حال اس آدمی کے تعین کے لئے قرعہ ڈالا۔ وہ یونسؑ کے نام پر نکلا۔ دو تین مرتبہ قرعہ اندازی کی ہر دفعہ یونسؑ کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونسؑ دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آ کر ان کو نگل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونسؑ کو اپنے پیٹ میں رکھ۔ اس کا ایک بال بھی بیکا نہ ہو یہ تیری خوراک نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قید خانہ بنا دیا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونسؑ نے اللہ کو پکارا لا اله الا انت سبحنک انی کنت من الظالمین۔ اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بغیر بدون بستی والوں کو تھوڑا بھاگ نکلا۔ گو یونسؑ کی غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے۔ مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے

ممتاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو (بدون انتظار کیے قوم کو چھوڑ چلا جانا ایک نبی کی شان کے لائق نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر دار و گیر شروع ہو گئی۔ آخر توبہ کے بعد نجات ملی۔ مچھلی نے کنارہ پر آکر اگل دیا اور اس بستی کی طرف صحیح و سالم واپس آئے۔

احادیث میں اس دعا کی بہت فضیلت آئی ہے اور امت نے شدائد و نوائب میں ہمیشہ اس کو بحرب پایا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: کوئی معبود نہیں سوا تیرے۔ پاکی ہے تجھ کو، بے شک مجھ سے بے جا ہوا ہے۔
حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ بارگاہِ الہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا (طلب اولاد کے)

رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَّ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ۝ ص ۷۱

﴿سورہ الانبیاء (کی) آیت: ۸۹، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: اے پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور بہترین وارث تو ہی ہے۔
”بہترین وارث تو ہی ہے۔“ یعنی تو اولاد نہ بھی دے تو غم نہیں تیری ذات پاک وارث ہونے کے لئے کافی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو لاوارث مت رکھیو (یعنی مجھ کو فرزند دیجئے کہ میرا وارث ہو) اور سب وارثوں سے بہتر آپ ہی ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب نہ چھوڑ مجھ کو اکیلا، اور تو ہے سب سے بہتر وارث۔
رب لا تذرني فردًا: یعنی اولاد دے جو میرے بعد قوم کی خدمت کر سکے اور میری تعلیم کو پھیلانے۔ جیسا کہ سورہ مریم کے فوائد میں لکھا جا چکا ہے۔
وانت خير الوارثين: وارث طلب کر رہے تھے۔ یرثی و یرث من ال یعقوب (مریم) اسی کے مناسب نام سے اللہ کو یاد کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے اکیلا نہ چھوڑ (یعنی بے اولاد بلکہ وارث عطا فرما)، اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔
وانت خير الوارثين: خالق کی فنا کے بعد باقی رہنے والا مدعا یہ ہے کہ اگر تو مجھے وارث نہ دے تو بھی کچھ غم نہیں کیونکہ تو بہتر وارث ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

اَقْلَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ط وَ رَبَّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ ؕ

(سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۱۱۲، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳)

ترجمہ: (آخرکار) رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ ”اے میرے رب، حق کے ساتھ فیصلہ کر دے، اور لوگو! تم جو باتیں بناتے ہو اس کے مقابلے میں ہمارا رب رحمان ہی ہمارے لیے مدد کا سہارا ہے۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: پیغمبر نے (باذن الہی) کہا کہ اے میرے رب فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور (پیغمبر نے کفار سے یہ بھی فرمایا) ہمارا رب ہم پر بڑا مہربان ہے جس سے ان باتوں کے مقابلہ میں مدد چاہی جاتی ہے جو تم بنایا کرتے ہو۔
رب احکم بالحق: مطلب یہ کہ عملی فیصلہ کر دیجئے یعنی مسلمانوں کے جس غلبہ کی پیشین گوئی ہے اس کو واقع کر دیجئے تاکہ حجت اور زیادہ تمام ہو جائے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (پیغمبر نے) کہا کہ اے میرے پروردگار حق کے ساتھ فیصلہ کر دے اور ہمارا پروردگار بڑا مہربان ہے اسی

سے ان باتوں میں جو تم بیان کرتے ہو مدد مانگی جاتی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: رسول نے کہا اے رب فیصلہ کر انصاف پر۔ اور رب ہمارا رحمان ہے اسی سے مدد مانگتے ہیں ان باتوں پر جو تم بتلاتے ہو۔

رب احکم بالحق: یعنی جیسے ہر معاملے کا فیصلہ انصاف کے ساتھ کرنا آپ کی شان ہے، اسی کے موافق میرے اور میری قوم کے درمیان جلدی فیصلہ فرما دیجئے۔

و ربنا الرحمان المستعان علی ما تصفون: یعنی اسی سے ہم فیصلہ چاہتے ہیں اور کافروں کی خرافات میں اسی سے مدد مانگتے ہیں۔ اس طرح کی دعا انبیاء علیہم السلام کیا کرتے تھے۔ ربنا افصح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین۔ (اعراف: ۸۹) کیونکہ اپنی حقانیت و صداقت اور حق تعالیٰ کے عدل و انصاف پر پورا وثوق و اعتماد ہوتا تھا۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: نبی نے عرض کی کہ اے میرے رب حق فیصلہ فرما دے۔ اور ہمارے رب رحمن ہی کی مدد درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو (شرک و کفر اور بے ایمانی کی)۔

رب الحکم بالحق: میرے اور ان کے درمیان جو مجھے جھٹلاتے ہیں اس طرح کہ میری مدد کر اور ان پر عذاب فرما۔ یہ دعا مستجاب ہوئی اور کفار بدر و احزاب و حنین وغیرہ میں مبتلائے عذاب ہوئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (داعی حق کے لئے)

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كُذَّبْتُ ○

﴿سورہ مومنون (مکی) آیت: ۲۶، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: نوحؑ نے کہا ”پروردگار ان لوگوں نے جو میری تکذیب کی ہے اب اس پر تو ہی میری نصرت فرما۔
یعنی میری طرف سے اس تکذیب کا بدلہ لے جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا ہے: فدعا ربہ انی مغلوب فاننصر (القمر: ۱۰)۔“ پس نوحؑ نے اپنے رب کو پکارا کہ میں دبا لیا گیا ہوں اب تو ان سے بدلہ لے۔“ اور سورہ نوح میں فرمایا: و قال نوح رب لا تنر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تدرهم یصلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفاراً (نوح: ۲۶)۔ اور نوحؑ نے کہا کہ اے پروردگار میرے اس زمین پر کافروں میں سے ایک بسنے والا بھی نہ

چھوڑ۔ اگر تو نے ان کو رہنے دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان میں بدکار منکرین ہی پیدا ہوں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: نوح نے عرض کیا کہ اے میرے رب، میرا بدلہ لے بوجہ اس کے کہ انہوں نے مجھ کو جھٹلایا ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (نوح نے) کہا پروردگار میرے انہوں نے مجھے جھٹلایا ہے تو ہی میری مدد کر۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: بولا اے رب میرے تو مدد کر میری کہ انہوں نے مجھے جھٹلایا ہے۔
یعنی جب نوح کی ساری کوششیں بے کار ثابت ہوئیں تو ساڑھے نو سو برس سختیاں جھیل کر بھی ان کو رلو راست پر لانے میں کامیاب نہ ہوئے تو خدا سے فریاد کی کہ اب ان اشیاء کے مقابلے میں میری مدد کر کیونکہ بظاہر یہ لوگ میری تکذیب سے باز آنے والے نہیں ہیں، اوروں کو بھی خراب کریں گے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: نوح نے عرض کی اے میرے رب میری مدد فرما (اور اس قوم کو ہلاک کر) اس پر کہ انہوں نے مجھے جھٹلایا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(نیک اعمال اور حسن خاتمہ کیلئے)

فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ○ وَ قُلِ رَبِّ انْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبْرَكًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ○

﴿سورہ مومنون (مکی) آیات: ۲۹، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: تو کہہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں ظالم لوگوں سے نجات دی۔ اور کہہ اے پروردگار تو مجھ کو برکت والی جگہ اتار اور تو بہترین جگہ دینے والا ہے۔

الحمد لله الذی نجنا من القوم الظلمین: یہ کسی قوم کی انتہائی بد اطواری اور خباثت و شرارت کا ثبوت ہے کہ اس کی تباہی پر شکر ادا کرنے کا حکم دیا جائے۔

انت خیر المنزلین: اتارنے کا مطلب محض اتارنا ہی نہیں ہے بلکہ عربی محاورے کے مطابق اس میں "میزبانی" کا مفہوم بھی شامل ہے۔ گویا اس دعا کا مطلب یہ ہے کہ خدایا اب ہم تیرے مہمان ہیں اور تو ہی ہمارا میزبان ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: یوں کہنا شکر ہے خدا کا جس نے ہم کو کافر لوگوں سے (یعنی ان کے افعال اور تکالیف سے) نجات دی۔ اور یوں کہنا کہ اے میرے رب مجھ کو (زمین پر) برکت کا اتارنا اتاریو (یعنی اطمینان ظاہر اور باطنی کے ساتھ رکھیو)، اور آپ سب اتارنے والوں سے اچھے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: کہنا کہ سب تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے جس نے ہم کو ظالم لوگوں سے نجات بخشی۔ اور (یہ بھی) دعا کرنا کہ اے پروردگار ہمیں مبارک جگہ پر اتاریو اور تو سب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ شکر اللہ کا جس نے چھڑایا ہم کو گناہ گار لوگوں سے (یعنی ہم کو ان سے علیحدہ کر کے عذاب سے مامون رکھ)۔ اور کہہ اے رب اتار مجھ کو برکت کا اتارنا اور تو ہے بہتر اتارنے والا۔
وانت خیر المنزلین: یعنی کشتی میں اچھی آرام کی جگہ دے اور کشتی سے جہاں اتارے جائیں وہاں بھی کوئی تکلیف نہ ہو۔ ہر طرح اور ہر جگہ تیری رحمت و برکت شامل حال رہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو کہہ سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں ان ظالموں سے نجات دی۔ اور عرض کر (کشتی سے اترتے وقت یا اس میں سوار ہوتے وقت) کہ اے میرے رب مجھے برکت والی جگہ اتار اور تو سب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (انجام بد سے بچنے کیلئے)

قُلْ رَبِّ اِنِّیْ اِمَّا تَرِیْتَنِیْ مَا یُوْعَدُوْنَ ۝ رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِیْ فِی الْقَوْمِ الظَّالِمِیْنَ ۝

سورہ المؤمنون (مکی) آیات: ۹۳-۹۴ قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴

ترجمہ: اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) دعا کرو کہ ”پروردگار جس عذاب کی ان کو دھمکی دی جا رہی ہے اگر میری موجودگی میں تو لائے، تو اے میرے رب مجھے ان ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجیو۔“

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معاذ اللہ اس عذاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مبتلا ہو جانے کا فی الواقع کوئی خطرہ تھا یا یہ کہ اگر آپ یہ دعا نہ مانگتے تو اس میں مبتلا ہو جاتے۔ بلکہ اس طرح کا انداز بیان یہ تصور دلانے کے لئے اختیار کیا گیا ہے کہ خدا کا عذاب ہی ڈرنے کے لائق چیز ہے۔ وہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا مطالبہ کیا جائے اور اگر اللہ اپنی رحمت اور حلم کی وجہ سے اس کے لانے میں دیر کرے تو اطمینان کے ساتھ شرارتوں اور نافرمانیوں کا سلسلہ جاری رکھا جائے۔ درحقیقت وہ ایسی خوفناک چیز ہے کہ گناہ گاروں ہی کو نہیں نیکوکاروں کو بھی اپنی ساری نیکیوں کے باوجود اس سے پناہ مانگنی چاہیے۔ علاوہ بریں اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اجتماعی گناہوں کی پاداش میں جب عذاب کی چکی چلتی ہے تو صرف بُرے لوگ ہی نہیں پتے اس میں اس کے ساتھ بسا اوقات اچھے لوگ بھی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ لہذا گمراہ اور بدکار معاشرے میں رہنے والے ہر نیک آدمی کو ہر وقت خدا کی پناہ مانگنی چاہیے، کچھ خبر نہیں کہ کب کس صورت میں ظالموں پر قہر الہی کا کوڑا برسنا شروع ہو جائے اور کون اسکی زد میں آ جائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ (حق تعالیٰ سے) دعا کیجئے کہ اے میرے رب جس عذاب کا ان کافروں سے وعدہ کیا جا رہا ہے اگر آپ مجھ کو دکھا دیں تو اے میرے رب مجھ کو ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (اے محمد) کہو کہ اے پروردگار جس عذاب کا ان (کفار) سے وعدہ ہوا ہے اگر تو میری زندگی میں نازل کر کے مجھے بھی دکھائے، تو اے پروردگار مجھے (اس سے محفوظ رکھیو اور) ان ظالموں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ اے رب اگر تو دکھانے لگے مجھ کو جو ان سے وعدہ ہوا ہے تو اے رب مجھ کو نہ کریو ان گناہگار لوگوں میں۔

یعنی حق تعالیٰ کی جناب میں ایسی گستاخی کی جاتی ہے تو یقیناً کوئی سخت آفت آکر رہے گی۔ اس لئے ہر مومن کو ہدایت ہوئی کہ اللہ کے عذاب سے ڈر کر یہ دعا مانگے کہ جب ظالموں پر عذاب آئے تو الہی مجھ کو اس کے ذیل میں شامل نہ کرنا۔ جیسا کہ حدیث میں آیا و اذا اردت بقوم فتنة فتونی غیر مفتون مطلب یہ ہے کہ خداوند اہم کو ایمان و احسان کی راہ پر مستقیم رکھے۔ کوئی ایسی تفسیر نہ ہو کہ العیاذ باللہ تیرے عذاب کی لپیٹ میں آجائیں۔ جیسے دوسری جگہ ارشاد ہوا و اتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصہ (انفال:) یہاں حضور کو مخاطب بنا کر دوسروں کو سنانا ہے اور یہ قرآن کی عام عادت ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم عرض کرو کہ اے میرے رب اگر تو مجھے دکھائے (وہ عذاب) جو انہیں وعدہ دیا جاتا ہے تو اے میرے رب مجھے ان ظالموں کے ساتھ نہ کرنا۔

رب فلا تجعلی فی القوم الظلمین: اور ان کا قرین اور ساتھی نہ بنانا۔ یہ دعا بطریق تواضع و اظہارِ عبدیت ہے۔ باوجودیکہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ان کا قرین و ساتھی نہ کرے گا اسی طرح انبیاء معصومین استغفار کیا کرتے ہیں باوجودیکہ انہیں اپنی مغفرت اور اکرام خداوندی کا علم یقینی ہوتا ہے۔ یہ سب بطریق تواضع و اظہارِ بندگی ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (جن و انس کے شر سے بچنے کیلئے)

رَبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ۝ وَاَعُوْذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَّخْضَرُوْنِ ۝

﴿سورہ مومنون (مکی) آیات: ۹۷ - ۹۸، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے میں شیطان کی اکساہٹوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں بلکہ اے میرے رب میں تو اس سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں شیطان کے دوسووں سے اور اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ شیطان میرے پاس بھی آویں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار میرے میں شیطانوں کے وسوسوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور پروردگار اس سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں کہ وہ میرے پاس آ موجود ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے پروردگار میرے میں پناہ چاہتا ہوں تیری شیطان کی چھیڑ سے اور پناہ تیری چاہتا ہوں اس سے کہ میرے پاس آئیں۔

رب اعوذ بك من همزات شياطين: پہلے شياطين الانس کے ساتھ برتاؤ کا طریقہ بتلایا تھا مگر شياطين الجن اس طریقہ سے متاثر نہ ہو سکتے تھے۔ کوئی تدبیر یا نرمی ان کو رام نہیں کر سکتی تھی۔ اس کا علاج صرف استعاذہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آ جانا۔ وہ قادر مطلق ان کی چھیڑ خانی اور شر سے محفوظ رکھے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیطان کی چھیڑ یہ ہے کہ دین کے سوال و جواب میں بے موقع غصہ چڑھے اور لڑائی ہو پڑے۔ اسی پر فرمایا کہ برے کام کا جواب دے اس سے بہتر۔

واعوذ بك رب ان يحضرون: یعنی کسی حال میں بھی شیطان کو میرے پاس نہ آنے دیجئے کہ وہ مجھ پر اپنا وار کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب تیری پناہ شیطان کے وسوسوں سے (جن سے وہ لوگوں کو فریب دے کر معاصی اور گناہوں میں مبتلا کرتے ہیں)۔ اور اے میرے رب تیری پناہ کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب

(عبرت کے لئے)

وَمَنْ حَقَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ۖ تَلْفَحُ
وُجُوهُهُمْ النَّارُ ۚ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ ۚ أَلَمْ تَكُنْ أَيْنِسْتَنِي عَلَىٰكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ ۚ قَالُوا
رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ۚ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ۚ قَالَ
اخْسِنُوا فِيهَا وَلَا تَكَلِّمُونِ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا

وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّحِمِينَ ۝ فَاتَّخِذْتُمُوهُمْ سُخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُم ذِكْرِي ۚ وَ كُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ ۝ إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا ۚ إِنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ ۝

﴿سورہ مومنون (کی) آیات: ۱۰۳ - ۱۱۱، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: اور جن کے پلڑے ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے آپ کو گھائے میں ڈال لیا۔ وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ آگ ان کے چہروں کی کھال چاٹ جائے گی اور ان کے جڑے باہر نکل آئیں گے۔ ”کیا تم وہی لوگ نہیں ہو کہ میری آیات تمہیں سنائی جاتی تھیں تو تم انہیں جھٹلاتے تھے“ وہ کہیں گے ”اے ہمارے رب، ہماری بد بختی ہم پر چھا گئی تھی۔ ہم واقعی گمراہ لوگ تھے۔ اے پروردگار، اب ہمیں یہاں سے نکال دے پھر ہم ایسا قصور کریں تو ظالم ہوں گے۔“ اللہ تعالیٰ جواب دے گا۔ ”دور ہو میرے سامنے سے، پڑے رہو اسی میں اور مجھ سے بات نہ کرو۔ تم وہی لوگ تو ہو کہ میرے کچھ بندے جب کہتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار، ہم ایمان لائے، ہمیں معاف کر دے، ہم پر رحم کر، تو سب رحیموں سے اچھا رحیم ہے، تو تم نے ان کا مذاق بنا لیا۔ یہاں تک کہ ان کی ضد نے تمہیں یہ بھی بھلا دیا کہ میں بھی کوئی ہوں، اور تم ان پر ہنستے رہے۔ آج اُن کے اس صبر کا میں نے یہ پھل دیا ہے کہ وہی کامیاب ہیں۔“

کلحون: کالج عربی زبان میں اس چہرے کو کہتے ہیں جس کی کھال الگ ہو گئی ہو اور دانت باہر نکل آئے ہوں جیسے بکرے کی بھٹی ہوئی سری۔ عبداللہ بن مسعود سے کسی نے کالج کے معنی پوچھے تو انہوں نے کہا الم نرالی لرأس المشیط کیا تم نے بھٹی ہوئی سری نہیں دیکھی۔

و لا تکلمون: یعنی اپنی رہائی کے لئے کوئی عرض معروض نہ کرو۔ اپنی معذرتیں پیش نہ کرو۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیشہ کے لیے بالکل چپ ہو جاؤ۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ یہ ان کا آخری کلام ہو گا جس کے بعد ان کی زبانیں ہمیشہ کے لیے بند ہو جائیں گی۔ مگر یہ بات بظاہر قرآن کے خلاف پڑتی ہے کیونکہ آگے خود قرآن ہی ان کی اور اللہ تعالیٰ کی گفتگو نقل کر رہا ہے۔ لہذا یا تو یہ روایات غلط ہیں، یا پھر ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد وہ رہائی کے لیے کوئی عرض معروف نہ کر سکیں گے۔

ہم الفائزون: اسی مضمون کا اعادہ ہے کہ فلاح کا مستحق کون ہے اور خسران کا مستحق کون۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور جس شخص کا پلہ ہلکا ہو گا (یعنی وہ کافر ہو گا) سو یہ وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنا نقصان کر لیا اور جہنم میں ہمیشہ کے لئے رہیں گے۔ ان کے چہروں کو (اس جہنم کی) آگ جھلکتی ہو گی اور اس (جہنم) میں ان کے منہ بگڑے ہوں گے۔ کیوں کیا تم کو میری آیتیں (دنیا میں) پڑھ کر سنائی نہیں جایا کرتی تھیں اور تم ان کو جھٹلایا کرتے تھے۔ (یہ اس کی سزا مل رہی ہے) وہ کہیں گے کہ اے ہمارے رب (واقعی) ہماری بد بختی نے ہم کو گھیر لیا اور (بے شک ہم) گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو اس (جہنم) سے (اب) نکال دیجیے پھر اگر ہم دوبارہ (ایسا) کریں تو ہم بے شک پورے قصوردار ہیں۔ ارشاد ہو گا کہ اسی (جہنم) میں راندنے ہوئے پڑے رہو اور مجھ

سے بات مت کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو (ہم سے) عرض کیا کرتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو بخش دیجئے اور ہم پر رحمت فرمائیے اور آپ سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والے ہیں۔ سو تم نے ان کا مذاق مقرر کیا تھا (اور) یہاں تک (اس کا مشغلہ کیا) کہ مشغلہ نے تم کو ہماری یاد بھی بھلا دی اور تم ان سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ میں نے ان کو آج ان کے صبر کا یہ بدلہ دیا ہے کہ وہی کامیاب ہوئے۔

مطلب جواب کا یہ ہوا کہ تمہارا قصور اس قابل نہیں کہ سزا کے وقت اقرار کرنے سے معاف کر دیا جاوے۔ کیونکہ تم نے ایسا معاملہ کیا جس سے ہمارے حقوق کا بھی اخلاف ہوا اور حقوق العباد کا بھی۔ اور عباد بھی کیسے؟ ہمارے مقبول اور محبوب! جو ہم سے خصوصیت خاصہ رکھتے تھے۔ پس اس کی سزا کے لئے دوام اور تمام مناسب ہے اور مومنین کو جزائے فوز دینا منجملہ تمام سزا ہے کفار کے لئے۔ کیونکہ اعداء کی کامیابی سے روحانی تادیبی ہوتی ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جن کے بوجھ ہلکے ہوں گے وہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے تئیں خسارے میں ڈالا ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔ آگ ان کے مونہوں کو جھلس دے گی اور وہ اس میں تیوری چڑھائے ہوں گے۔ کیا تم کو میری آیتیں پڑھ کر سنائی (نہیں) جاتی تھیں تم ان کو (سننے تھے اور) جھٹلاتے تھے۔ اے ہمارے پروردگار ہم پر ہماری کبختی غالب ہو گئی اور ہم رستے سے بھٹک گئے۔ اے پروردگار ہم کو اس میں سے نکال دے۔ اگر ہم پھر (ایسے کام) کریں تو ظالم ہوں گے۔ (خدا) فرمائے گا کہ اسی میں ذلت کے ساتھ پڑے رہو اور مجھ سے بات نہ کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو دعا کیا کرتا تھا کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لائے تو تو ہم کو بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم ان سے تمسخر کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے پیچھے میری یاد بھی بھول گئے۔ اور تم (ہمیشہ) ان سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ آج میں نے ان کو ان کے صبر کا بدلہ دیا کہ وہ کامیاب ہو گئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جس کی ہلکی نکلی تول سو وہی لوگ ہیں جو ہار بیٹھے اپنی جان دوزخ ہی میں رہا کریں گے۔ جھلس دے گی ان کے منہ کو آگ اور وہ اس میں بد شکل ہو رہے ہوں گے۔ کیا تم کو سنائی نہ تھیں ہماری آیتیں پھر تم ان کو جھٹلاتے تھے۔ بولے اے رب زور کیا ہم پر ہماری کم بختی نے اور رہے ہم لوگ ہلکے ہوئے۔ اے ہمارے رب نکال لے ہم کو اس میں سے اگر پھر کریں تو ہم گنہگار۔ فرمایا پڑے رہو پھٹکارے ہوئے اس میں اور مجھ سے نہ بولو۔ ایک فرقہ تھا میرے بندوں میں جو کہتے تھے اے رب ہمارے ہم یقین لائے، سو معاف کر ہم کو اور رحم کر ہم پر، اور تو سب رحم والوں سے بہتر ہے۔ پھر تم نے ان کو ٹٹھکوں میں پکڑا یہاں تک کہ بھول گئے ان کے پیچھے میری یاد اور تم ان سے ہنستے رہے۔ میں نے آج دیا ان کو بدلہ ان کے صبر کا کہ وہی ہیں مراد کو پہنچنے والے۔ کلحون: جلتے جلتے بدن سوچ جائے گا، نیچے کا ہونٹ لٹک کر ناف تک اور اوپر کا پھول کر کھوپڑی تک پہنچ جائے

گا اور زبان باہر نکل کر زمین میں لٹکتی ہو گی جسے دوزخی پاؤں سے روندیں گے۔ (الہم احفظنا منہ و من سائر انواع العذاب)۔

الم تکن ابائی تلی علیکم فکنتم بها تکذبون: یعنی اس وقت ان سے یوں کہیں گے۔ گویا جن باتوں کو دنیا میں جھٹلایا کرتے تھے، اب آنکھوں سے دیکھ لو سچی تمہیں یا جھوٹی؟

قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا و کنا قوما ضالین: یعنی اعتراف کریں گے کہ بے شک ہماری بد بختی نے دھکا دیا جو سیدھے راستہ سے بہک کر اس ابدی ہلاکت کے گڑھے میں آ پڑے۔ اب ہم نے سب کچھ دیکھ لیا۔ ازراہ کرم ایک دفعہ ہم کو یہاں سے نکال دیجئے۔ پھر کبھی ایسا کریں تو گنہگار، جو سزا چاہے دیجیے گا۔

لا تکلمون: یعنی بک بک مت کرو جو کیا تھا اس کی سزا بھگتو۔ آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جواب کے بعد پھر فریاد منقطع ہو جائے گی۔ بجز زفر و شہیق کے کچھ کلام نہ کر سکیں گے۔ العیاذ باللہ۔

و کنتم منهم تضحکون: یعنی دنیا میں مسلمان جب اپنے رب کے آگے دعا و استغفار کرتے تو تم کو ہنسی سو جھتی تھی۔ اس قدر ٹھٹھا کرتے اور ان کی نیک خصلتوں کا اتنا مذاق اڑاتے تھے کہ ان کے پیچھے پڑ کر تم نے مجھے بھی یاد نہ رکھا، گویا تمہارے سر پر کوئی حاکم ہی نہ تھا جو کسی وقت ان حرکتوں پر نوٹس لے اور ایسی سخت شرارتوں کی سزا دے سکے۔

مع الفائزون: بے چارے مسلمانوں نے تمہاری زبانی اور عملی ایذاؤں پر صبر کیا تھا، آج دیکھتے ہو تمہارے بالمقابل ان کو کیا پھل ملا۔ ان کو ایسے مقام پر پہنچا دیا گیا جہاں وہ ہر طرح کامیاب اور ہر قسم کی لذتوں اور مسرتوں سے ہمکنار ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جن کی تویں ہلکی پڑیں وہی ہیں جنہوں نے اپنی جانیں گھائے میں ڈالیں ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے ان کے منہ پر آگ لپٹ مارے گی اور وہ اس میں منہ چڑائے ہوں گے۔ (اور ان سے فرمایا جائے گا) کیا تم پر (دنیا میں) میری آیتیں نہ پڑھی جاتی تھیں تو تم انہیں جھٹلاتے تھے۔ کہیں گے اے ہمارے رب ہم پر ہماری بد بختی غالب آئی اور ہم گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو دوزخ سے نکال دے پھر اگر ہم ویسے ہی کریں تو ہم ظالم ہیں۔ رب فرمائے گا دتکارے پڑے رہو اس میں اور مجھ سے بات نہ کرو۔ بے شک میرے بندوں کا ایک گروہ کہتا تھا اے ہمارے رب ہم ایمان لائے تو ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم نے انہیں ٹھٹھا بنا لیا یہاں تک کہ انہیں بنانے کے شغل میں (یعنی ان کے ساتھ تسخر کرنے میں اتنے مشغول ہوئے کہ) میری یاد بھول گئے اور تم ان سے ہنسا کرتے۔ بے شک آج میں نے ان کے صبر کا انہیں یہ بدلہ دیا کہ وہی کامیاب ہیں۔

کلحون: ترمذی کی حدیث میں ہے کہ آگ ان کو بھون ڈالے گی اور اوپر کا ہونٹ سکڑ کر نصف سر تک پہنچے گا اور نیچے کا ناف تک لٹک جائے گا دانت کھلے رہ جائیں گے۔ (خدا کی پناہ)

ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون: ترمذی کی حدیث میں ہے کہ دوزخی لوگ جہنم کے داروغہ مالک کو چالیس برس تک پکارتے رہیں گے اس کے بعد وہ کہے گا کہ تم جہنم ہی میں پڑے رہو گے۔ پھر وہ پروردگار کو پکاریں گے اور کہیں گے اے رب ہمارے ہمیں دوزخ سے نکال اور یہ پکار ان کی دنیا سے دوزخ کی مدت تک جاری رہے گی اس کے بعد انہیں یہ جواب دیا جائے گا جو اگلی آیت میں ہے (خازن) اور دنیا کی عمر کتنی ہے اس میں کئی قول ہیں۔ بعض نے کہا کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے، بعض نے کہا بارہ ہزار برس، بعض نے کہا تین لاکھ ساٹھ برس۔ واللہ تعالیٰ اعلم (تذکرہ قرطبی)۔

اٰخسِنُوْا فِیْہَا وَ لَا تَکَلِمُوْنَ: اب ان کی امیدیں منقطع ہو جائیں گی اور یہ اہل جہنم کا آخر کلام ہو گا پھر اس کے بعد انہیں کلام کرنا نصیب نہ ہو گا۔ روتے چیختے ڈکراتے بھونکتے رہیں گے۔ فاتخذتموہم سخریاء: یہ آیتیں کفار قریش کے حق میں نازل ہوئیں جو حضرت بلال و حضرت عمار و حضرت مصیب و حضرت خباب وغیرہ رضی اللہ عنہم فقراء اصحاب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تمسخر کرتے تھے۔ (مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (طلب مغفرت کے لئے)

وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ اَنْتَ خَيْرُ الرَّحِیْمِینَ ۝

سورہ مومنون (مکی) آیت: ۱۱۸، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴

ترجمہ: اے محمد! کہو ”میرے رب درگزر فرما، اور رحم کر، اور تو سب رحیموں سے اچھا رحیم ہے۔“ یہاں اس دعا کی لطیف معنویت نگاہ میں رہے۔ ابھی چند سطر اوپر یہ ذکر آچکا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے دشمنوں کو معاف کرنے سے یہ کہہ کر انکار فرمائے گا کہ میرے جو بندے یہ دعا مانگتے تھے، تم ان کا مذاق اڑاتے تھے۔ اس کے بعد اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو (اور ضمناً صحابہ کرام کو بھی) یہ حکم دیا جا رہا ہے کہ تم ٹھیک وہی دعا مانگو جس کا ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔ ہماری صاف تنبیہ کے باوجود اب اگر یہ تمہارا مذاق اڑائیں تو آخرت میں اپنے خلاف خود ہی ایک مضبوط مقدمہ تیار کر دیں گے۔ (مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور آپ یوں کہا کریں کہ اے میرے رب ”میری خطائیں معاف کر اور رحم کر اور تو سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔“ آپ کا مغفرت و رحمت مانگنا اپنے درجہ کے موافق ہے۔ پس اس سے شبہ معصیت کا نہیں ہو سکتا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور خدا سے دعا کرو کہ میرے پروردگار مجھے بخش دے (مجھ پر) رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور تو کہہ اے رب معاف کر اور رحم کر اور تو ہے بہتر سب رحم والوں سے۔
یعنی ہماری تقصیرات سے درگزر فرما اور اپنی رحمت سے دنیا و آخرت میں سرفراز کر تیری رحمت بے نہایت کے سامنے کوئی چیز مشکل نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور تم عرض کرو اے میرے رب بخش دے (ایمان والوں کو) اور رحم فرما اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



عباد الرحمن کی دعا (عذاب جہنم سے بچانے کیلئے)

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ فَمَلَأَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ۝ فَمَلَأَ إِنَّهَا
سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ۝

﴿سورہ فرقان (مکی) آیت: ۶۵، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزولی ترتیب: ۴﴾

ترجمہ: جو دعائیں کرتے ہیں کہ ”اے ہمارے رب جہنم کے عذاب سے ہم کو بچالے، اس کا عذاب تو جان پر لاگو ہے، وہ تو بڑا ہی بُرا مستقر اور مقام ہے۔“

یعنی یہ عبادت ان میں کوئی غرور پیدا نہیں کرتی۔ انہیں اس بات کا کوئی زعم نہیں ہوتا کہ ہم تو اللہ کے پیارے اور اس کے چہیتے ہیں، بھلا آگ ہمیں کہاں چھو سکتی ہے۔ بلکہ اپنی ساری نیکیوں اور عبادتوں کے باوجود وہ اس خوف سے کانپتے رہتے ہیں کہ کہیں ہمارے عمل کی کوتاہیاں ہم کو بتلائے عذاب نہ کر دیں۔ وہ اپنے تقویٰ کے زور سے جنت جیت لینے کا پندار نہیں رکھتے بلکہ اپنی انسانی کمزوریوں کا اعتراف کرتے ہوئے عذاب سے بچ نکلنے ہی کو غنیمت سمجھتے ہیں اور اس کے لیے بھی ان کا اعتماد اپنے عمل پر نہیں بلکہ اللہ کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جو دعائیں مانگتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم سے جہنم کے عذاب کو دور رکھیے کیونکہ اس کا عذاب پوری تباہی ہے۔ بے شک وہ جہنم برا ٹھکانہ اور برا مقام ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جو دعا مانگتے رہتے ہیں کہ اے پروردگار دوزخ کے عذاب کو ہم سے دور رکھیو کہ اس کا عذاب بڑی تکلیف کی چیز ہے اور دوزخ ٹھیرنے اور رہنے کی بہت بری جگہ ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور وہ لوگ کہ کہتے ہیں اے رب ہٹا ہم سے دوزخ کا عذاب۔ بے شک اس کا عذاب چمٹنے والا ہے۔ وہ بری جگہ ہے ٹھہرنے کی اور بری جگہ رہنے کی۔

یعنی اتنی عبادت پر اتنا خوف بھی ہے۔ یہ نہیں کہ خدا کے قہر و غضب سے بے فکر ہو گئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جو عرض کرتے ہیں اے ہمارے رب ہم سے پھیر دے جہنم کا عذاب، بے شک اس کا عذاب گلے کا غل ہے۔ بے شک وہ بہت ہی بری ٹھہرنے کی جگہ ہے۔

غراما: یعنی لازم جدا نہ ہونے والا۔

اس آیت میں ان بندوں کی شب بیداری کا ذکر فرمانے کے بعد ان کی اس دعا کا مدعا بیان کیا۔ اس سے یہ اظہار مقصود ہے کہ وہ باوجود کثرت عبادت کے اللہ تعالیٰ کا خوف رکھتے ہیں۔ اور اس کے حضور تضرع کرتے ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



عباد الرحمن کی دعا

(اہل خانہ کے لئے)

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا لِقَاءَ أَغْنِيْ وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا ○

﴿سورہ الفرقان (کلی) آیت: ۷۴، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزولی ترتیب: ۴۲﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے ہمیں اپنی بیویوں اور اپنی اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہم کو پرہیزگاروں کا امام بنا۔

ربنا هب لنا من ازواجنا و ذریتنا قرة اعین: یعنی ان کو ایمان اور عمل صالح کی توفیق دے اور پاکیزہ اخلاق سے آراستہ کر، کیونکہ ایک مومن کو بیوی بچوں کے حسن و جمال اور عیش و آرام سے نہیں بلکہ ان کی نیک خصلت سے ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے۔ اس کے لیے اس سے بڑھ کر کوئی چیز تکلیف دہ نہیں ہو سکتی کہ جو دنیا میں اس کو سب سے زیادہ پیارے ہیں انہیں دوزخ کا ایندھن بننے کے لیے تیار ہوتے دیکھے۔ ایسی صورت میں تو بیوی کا حسن اور بچوں کی جوانی و لیاقت اس کے لیے اور بھی زیادہ سوہان روح ہو گی، کیونکہ وہ ہر وقت اس رنج میں مبتلا رہے گا کہ یہ سب اپنی ان خوبیوں کے باوجود اللہ کے عذاب میں گرفتار ہونے والے ہیں۔

یہاں خاص طور پر یہ بات نگاہ میں رہنی چاہیے کہ جس وقت یہ آیات نازل ہوئی ہیں وہ وقت وہ تھا جبکہ مکہ کے مسلمانوں میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہ تھا جس کے محبوب ترین رشتہ دار کفر و جاہلیت میں مبتلا نہ ہوں۔ کوئی مرد ایمان لے آیا تھا تو اس کی بیوی ابھی کافر تھی۔ کوئی عورت ایمان لے آئی تھی تو اس کا شوہر ابھی کافر تھا۔ کوئی نوجوان ایمان لے آیا تھا تو اس کے ماں باپ اور بھائی بہن، سب کے سب کفر میں مبتلا تھے۔ اور کوئی باپ ایمان لے آیا تھا تو اس کے اپنے جوان جوان بچے کفر پر قائم تھے۔ اس حالت میں ہر مسلمان ایک شدید روحانی اذیت میں مبتلا تھا اور اس کے دل سے وہ دعا نکلتی تھی جس کی بہترین ترجمانی اس آیت میں کی گئی ہے۔ ”آنکھوں کی ٹھنڈک“ نے اس کیفیت کی تصویر کھینچ دی ہے کہ اپنے پیاروں کو کفر و جاہلیت میں مبتلا دیکھ کر ایک آدمی کو ایسی اذیت ہو رہی ہے جیسے اس کی آنکھیں آشوب چشم سے ابل آئی ہوں اور کھٹک سے سونیاں سی چھ رہی ہوں۔ اس سلسلہ کلام میں ان کی اس کیفیت کو دراصل یہ بتانے کے لئے بیان کیا گیا ہے کہ وہ جس دین پر ایمان لائے ہیں پورے خلوص کے ساتھ لائے ہیں۔ ان کی حالت ان لوگوں کی سی نہیں ہے جن کے خاندان کے لوگ مختلف مذہبوں اور پارٹیوں میں شامل رہتے ہیں اور سب مطمئن رہتے ہیں کہ چلو، ہر بینک میں ہمارا کچھ نہ کچھ سرمایہ موجود ہے۔

واجعلنا للمتغین اماما: یعنی ہم تقویٰ اور طاعت میں سب سے بڑھ جائیں۔ بھلائی اور نیکی میں سب سے آگے نکل جائیں، محض نیک ہی نہ ہوں بلکہ نیکیوں کے پیشوا ہوں اور ہماری بدولت دنیا بھر میں نیکی پھیلے۔ یہاں یہ ذکر بھی یہ بتانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو مال و دولت میں نہیں بلکہ نیکی و پرہیزگاری میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر ہمارے زمانے میں کچھ اللہ کے بندے ایسے ہیں جنہوں نے اس آیت کو بھی امامت کی امیدواری اور ریاست کی طلب کے لئے دلیل جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ”یا اللہ متقی لوگوں کو ہماری رعیت اور ہم کو ان کا حکمران بنا دے۔“ اس سخن فہمی کی دوا ”امیدواروں“ کے سوا کون دے سکتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں اور ہماری اولاد کی طرف آنکھوں کی ٹھنڈک (یعنی راحت) عطا فرما اور ہم کو متقیوں کا افسر بنا دے۔

ربنا ھب لنا من ازواجنا و ذریتنا قرۃ اعین: خود جیسے دین کے عاشق ہیں اسی طرح اپنے اہل و عیال کے لئے بھی اس کے ساعی اور داعی ہیں۔ چنانچہ عملی کوشش کے ساتھ حق تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ ان کو دیندار بنا دے۔ اور ہم کو ہماری اس سستی دینداری میں کامیاب فرما کہ ان کو دینداری کی حالت میں دیکھ کر راحت اور سرور ہو۔ و اجعلنا للمتقین اماما: اصل مقصود افسری مانگنا نہیں، گو اس میں بھی قباحت نہیں۔ مگر مقام دلالت نہیں کرتا بلکہ اصل مقصود اپنے خاندان کے متقی ہونے کی درخواست ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں کی طرف سے (دل کا چین) اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے، دے ہم کو ہماری عورتوں کی طرف سے اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک اور کر ہم کو پرہیزگاروں کا پیشوا۔

ربنا ھب لنا من ازواجنا و ذریتنا قرۃ اعین: یعنی بیوی اور بچے ایسے عنایت فرما جنہیں دیکھ کر آنکھیں ٹھنڈی اور قلب سرور ہو۔ اور ظاہر ہے مومن کامل کا دل اسی وقت ٹھنڈا ہو گا جب اپنے اہل و عیال کو طاعت الہی کے راستے پر گامزن اور علم نافع کی تحصیل میں مشغول پائے۔ دنیا کی سب نعمتیں اور مسرتیں اس کے بعد ہیں۔ و اجعلنا للمتقین اماما: یعنی ایسا بنا دے کہ لوگ ہماری اقتداء کر کے متقی بن جایا کریں۔ حاصل یہ کہ ہم نہ صرف بذات خود مہتدی، بلکہ دوسروں کے لئے ہادی ہوں۔ اور ہمارا خاندان تقویٰ و طہارت میں ہماری پیروی کرے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں دے ہماری بیویوں اور ہماری اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک، اور ہمیں پرہیزگاروں کا پیشوا بنا۔

ربنا ھب لنا من ازواجنا و ذریتنا قرۃ اعین: یعنی فرحت و سرور، مراد یہ ہے کہ ہمیں بی بیوں اور اولاد نیک صالح متقی عطا فرما کہ ان کے حسن عمل اور ان کی اطاعت خدا و رسول دیکھ کر ہماری آنکھیں ٹھنڈی اور دل خوش ہوں۔ و اجعلنا للمتقین اماما: یعنی ہمیں ایسا پرہیزگار اور ایسا عابد و خداپرست بنا کہ ہم پرہیزگاروں کی پیشوائی کی قابل ہوں اور وہ دینی امور میں ہماری اقتداء کریں۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں دلیل ہے کہ آدمی کو دینی پیشوائی

اور سرداری کی رغبت و طلب چاہئے۔ ان آیات میں اللہ نے اپنے صالح بندوں کے اوصاف ذکر فرمائے اس کے ان کی جزا ذکر فرمائی جاتی ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا (حسن انجام کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ الْخَيْرَ بِالْصَّالِحِينَ ۝ وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ۝
وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّتِ النَّعِيمِ ۝ وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝ وَ لَا تُخْزِنِي يَوْمَ
يُبْعَثُونَ ۝ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝

﴿سورہ الشعراء (کی) آیات: ۸۳-۸۹، قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: اے میرے رب مجھے حکم عطا کر۔ اور مجھ کو صالحوں کے ساتھ ملا اور بعد کے آنے والوں میں مجھ کو
بچی ناموری عطا کر۔ اور مجھے جنت نعیم کے وارثوں میں شامل فرما۔ اور میرے باپ کو معاف کر دے بے شک وہ
گمراہ لوگوں میں سے ہے اور مجھے اس دن رسوا نہ کر جب کہ سب لوگ زندہ کر کے اٹھائے جائیں گے جبکہ نہ مال
کوئی فائدہ دے گا نہ اولاد، بجز اس کے کہ کوئی شخص قلب سلیم لیے ہوئے اللہ کے حضور حاضر ہو۔

رب هب لی حکما: ”حکم“ سے مراد ”نبوت“ یہاں درست نہیں ہے، کیونکہ جس وقت کی یہ دعا ہے اس وقت
حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نبوت عطا ہو چکی تھی۔ اور اگر بالفرض یہ دعا اس سے پہلے کی بھی ہو تو نبوت کسی کی
طلب پر اسے عطا نہیں کی جاتی بلکہ وہ ایک وہی چیز ہے جو اللہ تعالیٰ خود سے جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔ اس لیے
یہاں حکم سے مراد علم، حکمت، فہم صحیح اور قوت فیصلہ ہی لینا درست ہے، اور حضرت ابراہیم کی یہ دعا قریب
قریب اسی معنی میں ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعا منقول ہے کہ ارنا الاشیاء کماہی یعنی ہم کو
اس قابل بنا کہ ہم ہر چیز کو اسی نظر سے دیکھیں جیسی کہ وہ فی الواقع ہے اور ہر معاملہ میں وہی رائے قائم کریں
جیسی کہ اس کی حقیقت کے لحاظ سے قائم کی جانی چاہئے۔

و الخفی بالصلحین: یعنی دنیا میں مجھے صالح سوسائٹی دے اور آخرت میں میرا حشر صالحوں کے ساتھ کر۔
جہاں تک آخرت کا تعلق ہے، صالح لوگوں کے ساتھ کسی کا حشر ہونا اور اس کا نجات پانا گویا ہم معنی ہیں، اس
لیے یہ تو ہر اس انسان کی دعا ہونی ہی چاہئے جو حیات بعد الموت اور جزا و سزا یقین رکھتا ہو۔ لیکن دنیا میں بھی
ایک پاکیزہ روح کی دلی تمنا یہی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے ایک بد اخلاق فاسق و فاجر معاشرے میں زندگی بسر کرنے
کی مصیبت سے نجات دے اور اس کو نیک لوگوں کے ساتھ ملائے۔ معاشرے کا بگاڑ جہاں چاروں طرف محیط ہو
وہاں ایک آدمی کے لیے صرف یہی چیز ہمہ وقت لذیت کی موجب نہیں ہوتی کہ وہ اپنے گرد و پیش گندگی ہی

گندگی پھیلی ہوئی دیکھتا ہے، بلکہ اس کے لئے خود پاکیزہ رہنا اور اپنے آپ کو گندگی کی چھینٹوں سے بچا کر رکھنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ اس لیے ایک صالح آدمی اس وقت تک بے چین ہی رہتا ہے جب تک یا تو اس کا اپنا معاشرہ پاکیزہ نہ ہو جائے یا پھر اس سے نکل کر وہ کوئی دوسری ایسی سوسائٹی نہ پالے جو حق و صداقت کے اصولوں پر چلنے والی ہو۔

واجعل لی لسان صدق فی الاخرین: یعنی بعد کی نسلیں مجھے خیر کے ساتھ یاد کریں۔ میں دنیا سے وہ کام کر کے نہ جاؤں کہ نسل انسانی میرے بعد میرا شمار ان ظالموں میں کرے جو خود بگڑے ہوئے تھے اور دنیا کو بگاڑ کر چلے گئے، بلکہ مجھ سے وہ کارنامے انجام پائیں جن کی بدولت رہتی دنیا تک میری زندگی خلق خدا کے لیے روشنی کا مینار بنی رہے اور مجھے انسانیت کے محسنوں میں شمار کیا جائے۔ یہ محض شہرت و ناموری کی دعا نہیں ہے بلکہ سچی شہرت اور حقیقی ناموری کی دعا ہے جو لازماً ٹھوس خدمات اور بیش قیمت کارناموں ہی کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔ کسی شخص کو اس چیز کا حاصل ہونا اپنے اندر دو فائدے رکھتا ہے۔ دنیا میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ انسانی نسلوں کو بی مثالوں کے مقابلے میں ایک نیک مثال ملتی ہے جس سے وہ بھلائی کا سبق حاصل کرتی ہیں اور ہر سعید روح کو راہ راست پر چلنے میں اس سے مدد ملتی ہے۔ اور آخرت میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ ایک آدمی کی چھوڑی ہوئی نیک مثال سے قیامت تک جتنے لوگوں کو بھی ہدایت نصیب ہوئی ہو ان کا ثواب اس شخص کو بھی ملے گا اور قیامت کے روز اس کے اپنے اعمال کے ساتھ کروڑوں بندگان خدا کی یہ گواہی بھی اس کے حق میں موجود ہوگی کہ وہ دنیا میں بھلائی کے چشمے رواں کر کے آیا ہے جن سے نسل پر نسل سیراب ہوتی رہی ہے۔

واغفر لابی انہ کان من الضالین: بعض مفسرین نے حضرت ابراہیم کی اس دعائے مغفرت کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ مغفرت بہر حال اسلام کے ساتھ مشروط ہے اس لیے آں جناب کا اپنے والد کی مغفرت کے لیے دعا کرنا گویا اس بات کی دعا کرنا تھا کہ اللہ تعالیٰ اسے اسلام لانے کی توفیق عطا فرمائے۔ لیکن قرآن مجید میں اس کے متعلق مختلف مقامات پر جو تصریحات ملتی ہیں وہ اس توجیہ سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ حضرت ابراہیم اپنے والد کے ظلم سے تنگ آکر جب گھر سے نکلنے لگے تو انہوں نے رخصت ہوتے وقت فرمایا سلم علیک ساستغفرلک ربی انہ کان بی حفیاً (مریم: ۴۷) ”آپ کو سلام ہے، میں آپ کے لیے اپنے رب سے بخشش کی دعا کروں گا، وہ میرے اوپر نہایت مہربان ہے۔ اسی وعدے کی با پر انہوں نے یہ دعائے مغفرت نہ صرف اپنے باپ کے لیے کی بلکہ ایک دوسرے مقام پر بیان ہوا ہے کہ ماں اور باپ دونوں کے لیے کی: ربنا اغفر لی ولوالدی (ابراہیم: ۴۱) لیکن بعد میں انہیں خود یہ احساس ہو گیا کہ ایک دشمن حق، چاہے وہ ایک مومن کا باپ ہی کیوں نہ ہو، دعائے مغفرت کا مستحق نہیں ہے۔ و ما کان استغفار ابراہیم لابیہ الا عن موعده وعدھا ایاہ فلما تبین لہ انہ عدولہ تبرأ منہ: (التوبہ: ۱۱۴) ”ابراہیم کا اپنے باپ کے لیے دعائے مغفرت کرنا محض اس وعدے کی وجہ سے تھا جو اس نے اس سے کیا تھا۔ مگر جب یہ بات اس پر کھل گئی کہ وہ خدا کا دشمن ہے تو اس نے اس سے اظہار بیزاری کر دیا۔“

ولا تخزنی یوم بیعتون: یعنی قیامت کے روز یہ رسوائی مجھے نہ دکھا کہ میدان حشر میں تمام اولین و آخرین

کے سامنے ابراہیمؑ کا باپ سزا پا رہا ہو اور ابراہیمؑ کھڑا دیکھ رہا ہو۔

یوم لا ینفع مال و لا بنون۔ الا من اتى اللہ بقلب سلیم: ان دو فقرہوں کے متعلق یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ یہ حضرت ابراہیمؑ کی دعا کا حصہ ہیں یا انہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے قول پر اضافہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔ اگر پہلی بات مانی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ اپنے باپ کے لیے یہ دعا کرتے وقت خود بھی ان حقائق کا احساس رکھتے تھے۔ اور دوسری بات تسلیم کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ان کی دعا پر تبصرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ یہ فرما رہا ہے کہ قیامت کے دن آدمی کے کام اگر کوئی چیز آسکتی ہے تو وہ مال اور اولاد نہیں بلکہ صرف قلب سلیم ہے، ایسا دل جو کفر و شرک و نافرمانی اور فسق و فجور سے پاک ہو۔ مال اور اولاد بھی قلب سلیم ہی کے ساتھ نافع ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر نہیں۔ مال صرف اس صورت میں وہاں مفید ہو گا جبکہ آدمی نے دنیا میں ایمان و اخلاص کے ساتھ اسے اللہ کی راہ میں صرف کیا ہو، ورنہ کروڑ پتی اور ارب پتی آدمی بھی وہاں کنگال ہو گا۔ اولاد بھی صرف اسی حالت میں وہاں کام آسکے گی جبکہ آدمی نے دنیا میں اسے اپنی حد تک ایمان اور حسن عمل کی تعلیم دی ہو، ورنہ بیٹا اگر نبی بھی ہو تو وہ باپ سزا پانے سے نہیں بچ سکتا جس کا اپنا خاتمہ کفر و معصیت پر ہوا ہو اور اولاد کی نیکی میں جس کا اپنا کوئی حصہ نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو حکمت عطا فرما اور (مراتب قرب میں) مجھ کو (اعلیٰ درجہ کے) نیک لوگوں کے ساتھ شامل فرما۔ اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ (تا کہ میرے طریقے پر چلیں جس میں مجھ کو زیادہ ثواب ملے) اور مجھ کو جنت النعیم کے مستحقین میں سے کر اور میرے باپ (کو توفیق ایمان کی دے کر اس) کی مغفرت فرما کہ گمراہ لوگوں میں ہے۔ اور جس روز سب زندہ ہو کر اٹھیں گے اس روز مجھ کو رسوا نہ کرنا۔ اس دن میں کہ (نجات کے لئے) نہ مال کام آوے اور نہ اولاد۔ مگر ہاں (اس کی نجات ہو گی) جو اللہ کے پاس (کفر و شرک سے) پاک دل لے کر آوے گا۔

رب ہب لی حکمًا: یعنی جامعیت بین العلم والعمل میں زیادہ کمال عطا فرما کیونکہ نفسی حکمت تو دعا کے وقت بھی حاصل ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار مجھے علم و دانش عطا فرما اور نیکو کاروں میں شامل کر۔ اور پچھلے لوگوں میں میرا ذکر نیک (جاری) کر۔ اور مجھے نعمت کی بہشت کے وارثوں میں کر۔ اور میرے باپ کو بخش دے کہ وہ گمراہوں میں سے ہے۔ اور جس دن لوگ اٹھا کھڑے کیے جائیں گے مجھے رسوا نہ کی جیو۔ جس دن نہ مال ہی کچھ فائدہ دے سکے گا اور نہ بیٹے، ہاں جو شخص خدا کے پاس پاک دل لے کر آیا (وہ بچ جائے گا)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے میرے رب دے مجھ کو حکم اور ملا (شامل کر) مجھ کو نیکوں میں اور رکھ میرا بول سچا پچھلوں میں اور کر مجھ کو وارثوں میں نعمت کے باغ کے (یعنی جنت کا جو آدم کی میراث ہے) اور معاف کر میرے باپ کو وہ تھا راہ بھولے ہوؤں میں۔ اور رسوا نہ کر مجھ کو جس دن سب جی کر اٹھیں، جس دن نہ کام آئے کوئی مال اور نہ بیٹے، مگر جو کوئی آیا اللہ کے پاس لے کر دل چنگا (بے روگ)۔

رب ھب لی حکما والحقنی بالصالحین: یعنی مزید علم و حکمت اور درجات قرب و قبول مرحمت فرما اور اعلیٰ درجہ کے نیکوں کے زمرہ میں (جو انبیاء علیہم السلام ہیں) شامل رکھ۔ کما قال نبینا صلعم "اللھم فی الرفیق الاعلیٰ" اس دعا سے اپنی کامل احتیاج اور حق تعالیٰ کی غناء کا اظہار مقصود ہے یعنی نبی ہو یا ولی، اللہ تعالیٰ کسی کے معاملہ میں مجبور و مضطر نہیں، ہمہ وقت اس کے فضل و رحمت سے کام چلتا ہے۔

واجعلی لی لسان صدق فی الاخرین: یعنی ایسے اعمال مرضیہ اور آثار حسہ کی توفیق دے کہ پیچھے آنے والی نسلیں ہمیشہ میرا ذکر خیر کریں اور میرے راستہ پر چلنے کی طرف راغب ہوں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آخر زمانہ میں میرے گھرانے سے نبی ہو اور امت ہو، اور میرا دین تازہ کریں۔ چنانچہ یہ ہی ہوا کہ حق تعالیٰ نے ابراہیم کو دنیا میں قبول عام عطا فرمایا اور ان کی نسل سے خاتم الانبیاء صلعم کو مبعوث کیا جنہوں نے ملت ابراہیمی کی تجدید کی اور فرمایا کہ میں ابراہیم کی دعا ہوں، آج بھی ابراہیم کا ذکر خیر اہل ملل کی زبانوں پر جاری ہے اور امت محمدیہ تو ہر نماز میں کما صلیت علی ابراہیم اور کما بارکت علی ابراہیم پڑھتی ہے۔

واغفر لابی انہ کان من الضالین: ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دعا باپ کی موت کے بعد کی۔ مگر دوسری جگہ تصریح آگئی کہ جب اس کا دشمن خدا ہونا ظاہر ہو گیا تو براءت اور بیزاری کا اظہار فرمایا: کما قال تعالیٰ: "وما کان استغفار ابراہیم لابیہ الا عن موعده وعدھا ایاہ فلما تبین لہ انہ عدو للہ تبرأ منہ" (توبہ: رکوع ۱۳) اور اگر "انہ کان من الضالین" میں "کان" کا ترجمہ "تھا" کے بجائے "ہے" سے کیا جائے، پھر کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ زندگی میں ایمان لے آنے کا امکان تھا۔ تو دعا کا حاصل یہ ہے کہ الہی اس کو ایمان سے مشرف فرما کر کفر کے زمانہ کی خطائیں معاف فرمادے۔ اس کی قدرے مفصل تحقیق پہلے کسی جگہ گذر چکی ہے۔ فلیراجع۔

الا من اتی اللہ بقلب سلیم: یعنی بھلا چنگا بے روگ دل جو کفر و نفاق اور فاسد عقیدوں سے پاک ہو گا وہ ہی وہاں کام دے گا۔ نرے مال و اولاد کچھ کام نہ آئیں گے۔ اگر کافر چاہے کہ قیامت میں مال و اولاد فدیہ دے کر جان چھڑا لے تو ممکن نہیں۔ یہاں کے صدقات و خیرات اور نیک اولاد سے بھی کچھ نفع کی توقع اسی وقت ہے جب اپنا دل کفر کی پلیدی سے پاک ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے حکم عطا کر اور مجھے ان سے ملا دے جو تیرے قرب خاص کے سزاوار ہیں۔ اور میری سچی ناموری رکھ پچھلوں میں، اور مجھے ان میں کر جو چین کے باغوں کے وارث ہیں (جنہیں تو جنت عطا

فرمائے گا۔ اور میرے باپ کو بخش دے، بے شک وہ گمراہ ہے۔ اور مجھے رسوا نہ کرنا جس دن سب اٹھائے جائیں گے (یعنی روز قیامت)، جس دن نہ مال کام آئے گا نہ بیٹے۔ مگر وہ جو اللہ کے حضور حاضر ہوا سلامت دل لے کر۔
و الحقنی بالصالحین: یعنی انبیاء علیہم السلام، اور آپ کی یہ دعا مستجاب ہوئی چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وانہ فی الاخرة لمن الصالحین۔

واجعل لی لسان صدق فی لآخرین: یعنی ان امتوں میں جو میرے بعد آئیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ عطا فرمایا کہ تمام اہل ادیان ان سے محبت رکھتے ہیں اور ان کی ثنا کرتے ہیں۔

واغفر لابی: توبہ و ایمان عطا فرما، اور یہ دعا آپ نے اس لئے فرمائی کہ وقت مفارقت آپ کے والد نے آپ سے ایمان لانے کا وعدہ کیا تھا۔ جب ظاہر ہو کہ وہ خدا کا دشمن ہے اس کا وعدہ جھوٹا تھا تو آپ اس سے بیزار ہو گئے۔ جیسا کہ سورت برات میں ہے: ماکان استغفار ابراہیم لابیه الا عن موعدة وعدھا ایاہ فلما تبین له انه عدو لله تبرأ منه۔

الا من اتی الله بقلب سلیم: جو شرک کفر و نفاق سے پاک ہو اس کو اس کا مال بھی نفع دے گا جو راہ خدا میں خرچ کیا ہو اور اولاد بھی جو صالح ہو۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب آدمی مرتا ہے تو اس کے عمل منقطع ہو جاتے ہیں سوا تین کے۔ ایک صدقہ جاریہ، دوسرا وہ مال جس سے لوگ نفع اٹھائیں، تیسری نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (بروں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کے لئے)

قَالَ رَبِّ إِنِّي قَوْمِي كَذَّبُونِ ۝ فَافْتَحْ بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ فَتْحًا وَ نَجِّنِي وَ مَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝

﴿سورہ الشعراء (کی) آیات: ۱۱۷-۱۱۸﴾ قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۴۷

ترجمہ: نوح نے دعا کی ”اے میرے رب، میری قوم نے مجھے جھٹلا دیا اب میرے اور ان کے درمیان دو ٹوک فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو نجات دے۔“

ان قومی کذبون: یعنی آخری اور قطعی طور پر جھٹلا دیا ہے جس کے بعد اب کسی تصدیق و ایمان کی امید باقی نہیں رہی۔ ظاہر کلام سے کوئی شخص اس شبہ میں نہ پڑے کہ بس پیغمبر اور سرداران قوم کے درمیان اوپر کی گفتگو ہوئی اور ان کی طرف سے پہلی ہی تکذیب کے بعد پیغمبر نے اللہ تعالیٰ کے حضور رپورٹ پیش کر دی کہ یہ میری نبوت نہیں مانتے، اب آپ میرے اور ان کے مقدمہ کا فیصلہ فرمادیں۔ قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اس طویل

کشکش کا ذکر کیا گیا ہے جو حضرت نوح کی دعوت اور ان کی قوم کے اصرار علی الکفر کے درمیان صدیوں برپا رہی۔ سورہ عنکبوت میں بتایا گیا ہے کہ اس کشکش کا زمانہ ساڑھے نو سو برس تک ممتد رہا ہے۔ فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما (آیت: ۱۱۴) حضرت نوح نے اس زمانہ میں پشت در پشت ان کی اجتماعی طرز عمل کو دیکھ کر نہ صرف یہ اندازہ فرما لیا کہ ان کے اندر قبول حق کی کوئی صلاحیت باقی نہیں رہی ہے، بلکہ یہ رائے بھی قائم کر لی کہ آئندہ ان کی نسلوں سے بھی نیک اور ایماندار آدمیوں کے اٹھنے کی توقع نہیں ہے۔ انک ان تذہم یصلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا (نوح: ۷۷)۔ ”اے رب اگر تو نے انہیں چھوڑ دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو بھی پیدا ہو گا فاجر اور سخت منکر حق ہو گا۔“ خود اللہ تعالیٰ نے بھی حضرت نوح کی اس رائے کو درست قرار دیا اور اپنے علم کامل و شامل کی بنا پر فرمایا: لن یؤمن من قومک الا من قدامن فلا تبتس بما کانو یفعلون۔ (ہود: ۳۶) ”تیری قوم میں سے جو ایمان لا چکے، اب کوئی ایمان لانے والا نہیں ہے۔ لہذا اب ان کے کرتوتوں پر غم کھانے چھوڑ دے۔“

فافتح بینی و بینہم فتحا و نجنی و من معی من المؤمنین: یعنی صرف یہی فیصلہ نہ کر دے کہ حق پر کون ہے اور باطل پر کون، بلکہ وہ فیصلہ اس شکل میں نافذ فرما کہ باطل پرست تباہ کر دیے جائیں اور حق پرست بچا لیے جائیں۔ یہ الفاظ کہ ”مجھے اور میرے مومن ساتھیوں کو بچا لے“ خود بخود اپنے اندر یہ مفہوم رکھتے ہیں کہ باقی لوگوں پر عذاب نازل کر اور انہیں حریف غلط کی طرف مٹا کر رکھ دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: نوح (علیہ السلام) نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار میری قوم مجھ کو (برابر) جھٹلا رہی ہے سو آج میرے اور ان کے درمیان میں ایک (عملی) فیصلہ کر دیجئے (یعنی ان کو ہلاک کر دیجئے) اور مجھ کو اور جو ایماندار میرے ساتھ ہیں ان کو (اس ہلاکت سے) نجات دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: (نوح نے) کہا کہ پروردگار میری قوم نے تو مجھے جھٹلا دیا سو تو میرے اور ان کے درمیان ایک کھلا فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو بچا لے۔ کھلا فیصلہ کر دینے سے یہ مراد ہے کہ ان کفار پر اپنا عذاب نازل کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: کہا اے رب میری قوم نے تو مجھ کو جھٹلایا سو فیصلہ کر دے میرے ان کے بیچ میں کسی طرح کا فیصلہ اور بچا لے مجھ کو اور جو میرے ساتھ ہیں ایمان والے۔ فافتح بینی و بینہم فتحا: یعنی میرے اور ان کے درمیان عملی فیصلہ فرما دیجئے اب ان کے رلہ راست پر آنے

کی توقع نہیں۔

و نَجْنِي و من معي من المؤمنين: یعنی مجھ کو اور میرے ساتھیوں کو الگ کر کے ان کا بیڑا غرق کر۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: (حضرت نوح علیہ السلام نے بارگاہ الہی میں) عرض کی اے میرے رب میری قوم نے مجھے جھٹلایا۔ تو مجھ میں اور ان میں پورا فیصلہ کر دے اور مجھے اور میرے ساتھ والے مسلمانوں کو نجات دے (ان لوگوں کی شہادت ائمال سے)۔

ان قومی کذبون: یعنی تیری وحی و رسالت میں۔ مراد آپ کی یہ تھی کہ میں جو ان کے حق میں بددعا کرتا ہوں اس کا سبب یہ نہیں کہ انہوں نے مجھے سنگسار کرنے کی دھمکی دی نہ یہ کہ انہوں نے میرے متبعین کو رذیل کہا بلکہ میری دعا کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے تیرے کلام کو جھٹلایا اور تیری رسالت کے قبول کرنے سے انکار کیا۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت لوط علیہ السلام کی دعا
(بدکاروں سے چھٹکارے کے لئے)

رَبِّ نَجِّنِي و أَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ ○

﴿سورہ الشعر آء (مکی) آیت: ۱۶۹، قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۴۷﴾

ترجمہ: اے پروردگار مجھے اور میرے اہل و عیال کو ان کی بدکرداریوں سے نجات دے۔
اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ہمیں ان کے اعمال بد کے برے انجام سے بچا۔ اور یہ مطلب بھی لیا جا سکتا ہے کہ اس بدکردار بستی میں جو اخلاقی گندگیاں پھیلی ہوئی ہیں ان کی چھوت کہیں ہماری آل اولاد کو نہ لگ جائے، اہل ایمان کی اپنی نسلیں کہیں اس گڑے ہوئے ماحول سے متاثر نہ ہو جائیں، اس لیے اے پروردگار، ہمیں اس ہر وقت کے عذاب سے نجات دے جو اس ناپاک معاشرے میں زندگی بسر کرنے سے ہم پر گزر رہا ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: لوط نے دعا کی کہ اے میرے رب مجھ کو اور میرے (خاص) متعلقین کو ان کے اس کام (کے وبال) سے نجات دے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو اور میرے گھر والوں کو ان کے کاموں (کے وبال) سے نجات دے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب خلاص کر مجھ کو اور میرے گھر والوں کو ان کاموں سے جو یہ کرتے ہیں۔
یعنی ان کی نحوست اور وبال سے ہم کو بچا اور انہیں غارت کر۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے اور میرے گھر والوں کو ان کے کام سے بچا۔
اس کی شامت اعمال سے محفوظ رکھ۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا (شکرِ نعمت اور انجامِ بخیر کے لئے)

رَبِّ اَوْزِعْنِيْ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلٰى وَالِدَيَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ
وَ اَدْخِلْنِيْ بِرَحْمَتِكَ فِىْ عِبَادِكَ الصّٰلِحِيْنَ ○

﴿سورہ النمل (مکی) آیت: ۱۹، قرآنی ترتیب: ۲۷، نزولی ترتیب: ۴۸﴾

ترجمہ: اے میرے رب مجھے قابو میں رکھ کہ میں تیرے اس احسان کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ پر اور
میرے والدین پر کیا ہے اور ایسا عمل کروں جو تجھے پسند آئے اور اپنی رحمت سے مجھ کو اپنے صالح بندوں میں
داخل کر۔

رب اوزعنی: وزع کے اصل معنی عربی زبان میں روکنے کے ہیں۔ اس موقع پر حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ
کہنا کہ اوزعنی ان اشکر نعمتك (مجھے روک کہ میں تیرے احسان کا شکر ادا کروں) ہمارے نزدیک دراصل یہ معنی
دیتا ہے کہ اے میرے رب جو عظیم الشان قوتیں اور قابلیتیں تو نے مجھے دی ہیں وہ ایسی ہیں کہ اگر میں ذرا سی
غفلت میں بھی مبتلا ہو جاؤں تو حدِ بندگی سے خارج ہو کر اپنی کبریائی کے خبط میں نہ معلوم کہاں سے کہاں نکل
جاؤں۔ اس لیے اے میرے پروردگار، تو مجھے قابو میں رکھ تاکہ میں کافرِ نعمت بننے کے بجائے شکرِ نعمت پر قائم
رہوں۔

وَ ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحین: صالح بندوں میں داخل کرنے سے مراد غالباً یہ ہے کہ آخرت میں میرا

انجام صالح بندوں کے ساتھ ہو اور میں ان کے ساتھ جنت میں داخل ہوں۔ اس لیے کہ آدمی جب عمل صالح کرے گا تو صالح تو وہ آپ سے آپ ہو گا ہی، البتہ آخرت میں کسی کا جنت میں داخل ہونا محض اس کے عمل صالح کے بل بوتے پر نہیں ہو سکتا بلکہ یہ اللہ کی رحمت پر موقوف ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لن یدخل احدکم الجنة عملہ ”تم میں سے کسی کو بھی محض اس کا عمل جنت میں نہیں پہنچا دے گا۔“ عرض کیا گیا کہ و لا انت یا رسول اللہ ”کیا حضورؐ کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے؟“ فرمایا: ان الا ان یتغمدنی اللہ تعالیٰ برحمته ”ہاں، میں بھی محض اپنے عمل کے بل بوتے پر جنت میں نہ چلا جاؤں گا جب تک اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے مجھے نہ ڈھانک لے۔“

حضرت سلیمان کی یہ دعا اس موقع پر بالکل بے محل ہو جاتی ہے اگر النمل سے مراد انسانوں کا کوئی قبیلہ لے لیا جائے اور نملہ کے معنی قبیلہ نمل کے ایک فرد کے لے لیے جائیں۔ ایک بادشاہ کے لشکر جرار سے ڈر کر کسی انسانی قبیلہ کے ایک فرد کا اپنے قبیلے کو خطرے سے خبردار کرنا آخر کو کسی ایسی غیر معمولی بات ہے کہ وہ جلیل القدر بادشاہ اس پر خدا سے یہ دعا کرنے لگے۔ البتہ ایک شخص کو اتنی زبردست قوت اور اک حاصل ہونا کہ وہ دور سے ایک چیونٹی کی آواز بھی سن لے اور اس کا مطلب سمجھ جائے ضرور ایسی بات ہے جس سے آدمی کے غرور نفس میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو۔ اسی صورت میں حضرت سلیمان کی یہ دعا بر محل ہو سکتی ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو اس پر مداومت دیجئے کہ آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں اور (اس پر بھی مداومت دیجئے کہ) میں نیک کام کیا کروں جس سے آپ خوش ہوں اور مجھ کو اپنی رحمت (خاصہ) سے اپنے (اعلیٰ درجہ کے) نیک بندوں میں داخل رکھیے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار مجھے توفیق عنایت کر کہ جو احسان تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے ہیں ان کا شکر کروں اور ایسے نیک کام کروں کہ تو ان سے خوش ہو جائے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنی نیک بندوں میں داخل فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے میرے رب میری قسمت میں دے کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے کیا مجھ پر اور میرے ماں باپ پر اور یہ کہ کروں نیک کام جو تو پسند کرے اور ملا لے (شامل کر لے) مجھ کو اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں۔

یعنی حیران ہوں تیرے انعامات عظیمہ کا شکر کس طرح ادا کروں، پس آپ ہی سے التجا کرتا ہوں کہ

مجھے پورا شاکر بنا دیجئے، زبان سے بھی اور عمل سے بھی۔ اور اعلیٰ درجہ کے نیک بندوں میں (جو انبیاء و مرسلین ہیں) محشور فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے توفیق دے کہ میں شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے (نبوت و ملک و علم عطا فرما کر) اور یہ کہ میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنے ان بندوں (حضرات انبیاء و اولیاء) میں شامل کر جو تیرے قرب خاص کے سزاوار ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (طلب مغفرت کے لئے)

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي

﴿سورہ القصص (مکی) آیت: ۱۶، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: پھر وہ کہنے لگا: اے میرے رب میں نے اپنے نفس پر ظلم کر ڈالا میری مغفرت فرمادے۔
مغفرت کے معنی درگزر کرنے اور معاف کرنے اور معاف کر دینے کے بھی ہیں، اور سترپوشی کرنے کے بھی۔ حضرت موسیٰ کی دعا کا مطلب یہ تھا کہ میرے اس گناہ کو (جسے تو جانتا ہے کہ میں نے عمداً نہیں کیا) معاف بھی فرمادے اور اس کا پردہ بھی ڈھانک دے تاکہ دشمنوں کو اس کا پتہ نہ چلے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھ سے قصور ہو گیا ہے آپ معاف کر دیجئے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: بولے کہ اے پروردگار میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا تو مجھے بخش دے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے میرے رب میں نے برا کیا اپنی جان کا (اپنا)، سو بخش مجھ کو۔

حضرت موسیٰ جب جوان ہوئے۔ فرعون کی قوم سے بسبب ان کے ظلم و کفر کے بیزار رہتے اور بنی اسرائیل ان کے ساتھ لگے رہتے تھے، ان کی والدہ کا گھر شہر سے باہر تھا۔ حضرت موسیٰ کبھی وہاں جاتے کبھی فرعون کے گھر آتے۔ فرعون کی قوم (قبط) ان کی دشمن تھی کہ غیر قوم کا شخص ہے ایسا نہ ہو کہ زور پکڑ جائے۔ ایک روز دیکھا کہ دو شخص آپس میں لڑ رہے ہیں۔ ایک اسرائیلی دوسرا قبطی۔ اسرائیلی نے موسیٰ کو دیکھ کر فریاد کی کہ مجھے اس قبطی کے ظلم سے چھڑاؤ کہتے ہیں قبطی فرعون کے مطیع کا آدمی تھا۔ موسیٰ پہلے ہی قبطیوں کے ظلم و ستم کو جانتے تھے۔ اس وقت آنکھ سے اس کی زیادتی دیکھ کر رگ حمیت پھڑک اٹھی۔ ممکن ہے سمجھانے بجھانے میں قبطی نے موسیٰ علیہ السلام کو بھی کوئی سخت لفظ کہا ہو جیسا کہ بعض تفاسیر میں ہے۔ غرض موسیٰ علیہ السلام نے اس کی تادیب و گوشمالی کے لئے ایک گھونسہ رسید کیا۔ ماشاء اللہ بڑے طاقتور جوان تھے۔ ایک ہی گھونسہ میں قبطی نے پانی نہ مانگا۔ خود موسیٰ علیہ السلام کو بھی یہ اندازہ نہ تھا کہ ایک گھونسہ میں اس کمبخت کا کام تمام ہو جائے گا۔ پچھتائے کہ بے قصد خون ہو گیا۔ مانا کہ قبطی کافر حربی تھا، ظالم تھا اور موسیٰ علیہ السلام کی نیت بھی محض ادب دینے کی تھی، جان سے مار ڈالنے کی نہ تھی۔ مگر ظاہر ہے اس وقت کوئی معرکہ جہاد نہ تھا۔ موسیٰ علیہ السلام نے قبطی قوم کو کوئی الٹی میٹم نہیں دیا تھا۔ بلکہ مصر میں ان کی بود و ماند کا شروع سے جو طرز عمل رہا تھا اس سے لوگ مطمئن تھے کہ وہ یونہی کسی کی جان و مال لینے والے نہیں پھر ممکن ہے غیظ و غضب کے جوش میں معاملہ کی تحقیق بھی سرسری ہوئی ہو اور مکا مارتے وقت پوری طرح اندازہ نہ رہا ہو کہ کتنی ضرب تادیب کے لئے کافی ہے۔ ادھر اس بلا ارادہ قتل سے اندیشہ تھا کہ فرقہ دار اشتعال پیدا ہو کر دوسرے مصائب و فتن کا دروازہ نہ کھل جائے۔ اس لئے اپنے فعل پر نادم ہوئے۔ اور سمجھے کہ اس میں کسی درجہ تک شیطان کا دخل ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی فطرت ایسی پاک و صاف اور ان کی استعداد اس قدر اعلیٰ ہوتی ہے کہ نبوت ملنے سے پیشتر ہی وہ اپنے ذرہ ذرہ عمل کا محاسبہ کرتے ہیں اور ادنیٰ سی لغزش یا خطائے اجتہادی پر بھی حق تعالیٰ سے رو رو کر معافی مانگتے ہیں۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے اپنی تقصیرات کا اعتراف کر کے معافی چاہی جو دے دی گئی اور غالباً اس معافی کا علم ان کو بذریعہ الہام وغیرہ ہوا ہو گا۔ آخر پیغمبر لوگ نبوت سے پہلے ولی تو ہوتے ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: عرض کی اے میرے رب میں نے اپنی جان پر زیادتی کی تو مجھے بخش دے۔

یہ کلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بطریق تواضع ہے کیونکہ آپ سے کوئی معصیت سرزد نہیں ہوئی اور انبیاء معصوم ہیں ان سے گناہ نہیں ہوتے۔ قبطی کا مارنا آپ کا دفع ظلم اور امداد مظلوم تھی، یہ کسی ملت میں بھی گناہ نہیں۔ پھر بھی اپنی طرف تقصیر کی نسبت کرنا اور استغفار چاہتا یہ مقربین کا دستور ہی ہے۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں تاخیر اولیٰ تھی اس لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ترک اولیٰ کو زیادتی فرمایا اور اس پر حق تعالیٰ سے مغفرت طلب کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (ظالموں سے چھٹکارا پانے کیلئے)

قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

سورہ القصص (مکی) آیت: ۲۱، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۳۹

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار مجھے ظالموں سے بچا۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: (دعا کے طور پر) کہنے لگے اے میرے پروردگار مجھ کو ان ظالم لوگوں سے بچا لیجئے (اور امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

(مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: دعا کرنے لگے: اے پروردگار میرے مجھے ظالم لوگوں سے نجات دے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: بولا اے رب بچا لے مجھ کو اس قوم بے انصاف سے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: عرض کی اے میرے رب مجھے ستمگاروں (یعنی قوم فرعون) سے بچا لے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (حاجت روائی کے لئے دعا)

رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ۝

﴿سُورَةُ الْقَصَصِ﴾ (مکی) آیت: ۲۴، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹

ترجمہ: پروردگار میرے جو خیر بھی تو مجھ پر نازل کر دے میں اس کا محتاج ہوں۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے پروردگار (اس وقت) جو نعمت آپ مجھ کو بھیج دیں میں اس کا (سخت) حاجت مند ہوں۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پروردگار میں اس کا محتاج ہوں کہ تو مجھ پر اپنی نعمت نازل فرمائے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب تو جو چیز اتارے میری طرف اچھی میں اس کا محتاج ہوں۔
یعنی اے اللہ کسی عمل کی اجرت مخلوق سے نہیں چاہتا۔ البتہ تیری طرف سے کوئی بھلائی پہنچے اس کا ہمہ وقت محتاج ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب میں اس کھانے کا جو تو میرے لئے اتارے محتاج ہوں۔
حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کھانا ملاحظہ فرمائے پورا ہفتہ گذر چکا تھا، اس درمیان میں ایک لقمہ نہ کھایا تھا۔ شکم مبارک پشت اقدس سے مل گیا تھا اس حالت میں اپنے رب سے غذا طلب کی اور باوجودیکہ کہ بارگاہ الہی میں نہایت قرب و منزلت رکھتے ہیں اس عجز و انکساری کے ساتھ روٹی کا ایک ٹکڑا طلب کیا۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت لوط علیہ السلام کی دعا
(غلط کار لوگوں کے فتنہ سے بچنے کیلئے)

رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ ۝۹

﴿سُورَةُ الْعَنْكَبُوتِ﴾ (مکی) آیت: ۳۰، قرآنی ترتیب: ۲۹، نزولی ترتیب: ۸۵

ترجمہ: اے رب میرے ان مفسد لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو ان مفسد لوگوں پر غالب (اور ان کو عذاب سے ہلاک) کر دے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار میرے ان مفسد لوگوں کے مقابلے میں مجھے نصرت عنایت فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب میری مدد کر ان شریر لوگوں پر۔
لوط علیہ السلام نے جب اپنی قوم کو برائیوں سے روکا تو انہوں نے لوط علیہ السلام کو جواب دیا کہ اگر تم سچے نبی ہو تو اور واقع ہی سچ کہتے ہو کہ ہمارے کام خراب ہیں اور مستوجب عذاب ہیں تو دیر کیا ہے وہ عذاب لے آئے۔ دوسری جگہ فرمایا کہ لوط علیہ السلام کے گھرانے کو اپنی بستی سے نکال باہر کرو۔ یہ بڑے پاک بننا چاہتے ہیں۔ شاید قوم کے بعض نے جواب دیا ہو گا یا ایک وقت میں ایک بات اور دوسرے میں دوسری بات کہی ہو گی۔ مثلاً اول عذاب کی دھمکیوں کا مذاق اڑایا پھر آخری فیصلہ یہ کیا ہو گا کہ انہیں بستی سے نکال باہر کریں۔ بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ وہ قوم نہ صرف عمل شنیع کی مرتکب اور بانی تھی بلکہ اس کو جاری رکھنے پر اس قدر اصرار تھا کہ نصیحت کرنے والے پیغمبر کو اپنی بستی سے نکالنے پر تیار ہو گئے۔ ان کی فطرت اور طبع اس قدر مسخ ہو چکی تھی کہ خوف خدا کا کوئی شائبہ دلوں میں باقی نہ رہا تھا۔ عذاب الہی کا مذاق اڑاتے تھے اور پیغمبر خدا کے مقابلہ پر آمادہ تھے۔ جرم کی یہی نوعیت ان کے ہلاک کرنے کے لئے کافی تھی۔ اور اگر اس کے ساتھ توحید کے بھی قائل نہ تھے تو کڑوا کر یا نیم چڑھا سمجھیں۔ معلوم ہوا کہ توحید کی دعوت حضرت ابراہیم کی طرف سے مشتہر ہو کر پہنچ چکی ہو گی۔ اس لئے لوط علیہ السلام خاص اس فعل شنیع کو روکنے پر مامور ہوئے اور ممکن ہے انہوں نے توحید وغیرہ کی دعوت بھی دی ہو۔

یہ ان کی طرف سے مایوس ہو کر فرمایا۔ شاید سمجھ گئے ہوں گے کہ ان کی آئندہ نسلیں بھی درست ہونے والی نہیں۔ یہ بھی انہیں کے نقش قدم پر چلیں گی۔ جیسے نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا۔ انک ان تلذہم بصلوا عبادک ولا یلدوا الا فاجرا کفارا (نوح: ۲۷) کذا قال انیشابوری فی تفسیر۔

لوط علیہ السلام کی دعا پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو اس بستی کے تباہ کرنے کا حکم دیا۔ فرشتے اول ابراہیم علیہ السلام کے پاس پہنچے اور ان کو بڑھاپے میں بیٹے کی بشارت دی۔ اور اطلاع کی کہ ہم اس بستی سدوم کو تباہ و برباد کرنے کے لئے جا رہے ہیں کیونکہ وہاں کے لوگ کسی طرح بھی اپنی حرکات شنیعہ سے باز نہیں آئے۔ شاید بیٹے کی بشارت کے ساتھ ہلاکت کی خبر دینے کا مطلب یہ ہو کہ ایک قوم سے اگر خدا کی زمین خالی کی جانے والی ہے تو دوسری طرف حق تعالیٰ ایک عظیم الشان قوم بنی اسرائیل کی بنیاد ڈالنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: (جب حضرت لوط علیہ السلام کو اس قوم کے راہِ راست پر آنے کی کچھ امید نہ رہی تو آپ نے بارگاہِ الہی میں عرض کی) اے میرے رب میری مدد کر (نزولِ عذاب کے بارے میں میری بات پوری کر کے) ان فسادِ لوگوں پر۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا قبول فرمائی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



مجرموں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب (عبرت کے لئے)

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ۝ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝ فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَكُم وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝ إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا ۚ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ۚ جَزَاءُ ۚ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَا يَسْتَوُونَ ۝

﴿سورہ الم سجدہ (مکی) آیات: ۱۲ - ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳۲، نزولی ترتیب: ۷۵﴾

ترجمہ: کاش تم دیکھو وہ وقت جب یہ مجرم سر جھکائے اپنے رب کے حضور کھڑے ہوں گے (اس وقت یہ کہہ رہے ہوں گے) ”اے ہمارے رب ہم نے خوب دیکھ لیا اور سن لیا، اب ہمیں واپس بھیج دے تاکہ ہم نیک عمل کریں، ہمیں اب یقین آ گیا ہے۔“ (جواب میں ارشاد ہو گا) ”اگر ہم چاہتے تو پہلے ہی ہر نفس کو اس کی ہدایت دے دیتے۔ مگر میری وہ بات پوری ہو گئی جو میں نے کہی تھی کہ میں جہنم کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ پس اب مزہ چکھو اپنی اس حرکت کا۔ کہ تم نے اس دن کی ملاقات کو فراموش کر دیا، ہم نے بھی اب تمہیں فراموش کر دیا ہے۔ چکھو ہمیشگی کے عذاب کا مزا اپنے کرتوتوں کی پاداش میں۔“ ہماری آیات پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں جنہیں یہ آیات سنا کر جب نصیحت کی جاتی ہے تو سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی پیٹھیں بستروں سے الگ رہتی ہیں، اپنے رب کو خوف اور طمع کے ساتھ پکارتے ہیں اور جو کچھ بزرگ ہم نے انہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ پھر جیسا کچھ آنکھوں کی ٹھنڈک کا سامان ان کے اعمال کی جزا میں ان کے لیے چھپا کر رکھا گیا ہے اس کی کسی متفلس کو خبر

نہیں ہے۔ بھلا کہیں یہ ہو سکتا ہے کہ جو شخص مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو جائے جو فاسق ہو؟ یہ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

ولو تری اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم: اب اس حالت کا نقشہ پیش کیا جاتا ہے جب اپنے رب کی طرف پلٹ کر یہ انسانی "آنا" اپنا حساب دینے کے لئے اس کے حضور کھڑی ہو گی۔

ولو شئنا لاتینا کل نفس ہدھا: یعنی اس طرح حقیقت کا مشاہدہ اور تجربہ کرا کر ہی لوگوں کو ہدایت دینا ہمارے پیش نظر ہوتا تو دنیا کی زندگی میں اتنے بڑے امتحان سے گزار کر تم کو یہاں لانے کی کیا ضرورت تھی، ایسی ہدایت تو ہم پہلے ہی تم کو دے سکتے تھے۔ لیکن تمہارے لئے تو آغاز ہی سے ہماری اسکیم یہ نہ تھی۔ ہم تو حقیقت کو نگاہوں سے اوجھل اور حواس سے مخفی رکھ کر تمہارا امتحان لینا چاہتے تھے کہ تم براہ راست اس کو بے نقاب دیکھنے کے بجائے کائنات میں اور خود اپنے نفس میں اس کی علامات دیکھ کر اپنی عقل سے اس کو پہچانتے ہو یا نہیں، ہم اپنے انبیاء اور اپنی کتابوں کے ذریعہ سے اس حقیقت شناسی میں تمہاری جو مدد کرتے ہیں اس سے فائدہ اٹھاتے ہو یا نہیں، اور حقیقت جان لینے کے بعد اپنے نفس پر اتنا قابو پاتے ہو یا نہیں کہ خواہشات اور اغراض کی بندگی سے آزاد ہو کر اس حقیقت کو مان جاؤ اور اس کے مطابق اپنا طرز عمل درست کر لو۔ اس امتحان میں تم ناکام ہو چکے ہو اب دوبارہ اسی امتحان کا سلسلہ شروع کرنے سے کیا حاصل ہو گا۔ دوسرا امتحان اگر اس طرح لیا جائے کہ تمہیں وہ سب کچھ یاد ہو جو تم نے یہاں دیکھ اور سن لیا ہے تو یہ سرے سے کوئی امتحان ہی نہ ہو گا۔ اور اگر پہلے کی طرح تمہیں خالی الذہن کر کے اور حقیقت کو نگاہوں سے اوجھل رکھ کر تمہیں پھر دنیا میں پیدا کر دیا جائے اور نئے سرے سے تمہارا اسی طرح امتحان لیا جائے جسے پہلے لیا گیا تھا، تو نتیجہ پچھلے امتحان سے کچھ مختلف نہ ہو گا۔

لا ملن جہنم من الجنة والناس اجمعین: اشارہ ہے اس قول کی طرف جو اللہ تعالیٰ نے تخلیق آدم کے وقت ابلیس کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا تھا۔ سورہ ص کے آخری رکوع میں اس وقت کا پورا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اور نسل آدم کو بہکانے کے لئے قیامت تک کی مہلت مانگی۔ جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فالحق والحق اقول لا ملن جہنم منك ومن تبعك منهم اجمعین: (پس حق یہ ہے اور میں حق ہی کہا کرتا ہوں کہ میں جہنم کو بھر دوں گا تجھ سے اور ان لوگوں سے جو ان میں سے تیری پیروی کریں گے)۔

اجمعین کا لفظ یہاں اس معنی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے کہ تمام جن اور تمام انسان جہنم میں ڈل دیے جائیں گے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شیاطین اور ان شیاطین کے پیرو انسان سب ایک ساتھ واصل جہنم ہوں گے۔ بما نسیتم لقاء یومکم هذا: یعنی دنیا کے عیش میں گم ہو کر تم نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ کبھی اپنے رب کے سامنے بھی جانا ہے۔

وہم لا یتکبرون: بالفاظ دیگر وہ اپنے غلط خیالات کو چھوڑ کر اللہ کی بات مان لینے اور اللہ کی بندگی اختیار کر کے اس کی عبادت بجا لانے کو اپنی شان سے گری ہوئی بات نہیں سمجھتے۔ نفس کی کبریا کی انہیں قبول حق اور اطاعت رب سے مانع نہیں ہوتی۔

تنجافی جنوبہم عن المضاجع یدعون ربہم خوفاً وطمعا: یعنی راتوں کو دائر عیش دیتے پھرنے کے بجائے وہ

اپنے رب کی عبادت کرتے ہیں۔ ان کا حال ان دنیا پرستوں کا سا نہیں ہے جنہیں دن کی محنتوں کی کلفت دور کرنے کے لیے راتوں کو ناچ گانے اور شراب نوشی اور کھیل تماشوں کی تفریحات درکار ہوتی ہیں۔ اس کے بجائے ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ دن بھر اپنے فرائض انجام دے کر جب وہ فارغ ہوتے ہیں تو اپنے رب کے حضور کھڑے ہو جاتے ہیں اس کی یاد میں راتیں گزارتے ہیں۔ اس کے خوف سے کانپتے ہیں اور اسی سے اپنی ساری امیدیں وابستہ کرتے ہیں۔

بستروں سے پٹھنیں الگ رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ راتوں کو سوتے ہی نہیں ہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ راتوں کا ایک حصہ خدا کی عبادت میں صرف کرتے ہیں۔

و مما رزقنہم ینفقون: رزق سے مراد ہے رزق حلال۔ مال حرام کو اللہ تعالیٰ اپنے دیے ہوئے رزق سے تعبیر نہیں فرماتا۔ لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو تھوڑا یا بہت پاک رزق ہم نے انہیں دیا ہے اسی میں سے خرچ کرتے ہیں اس سے تجاوز کر کے اپنے اخراجات پورے کرنے کے لئے حرام مال پر ہاتھ نہیں مارتے۔

فلا تعلم نفس ما اخفی لہم: بخاری، مسلم، ترمذی اور مسند احمد میں متعدد طریقوں سے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ کچھ فراہم کر رکھا ہے جسے نہ کبھی کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کبھی کسی کان نے سنا، نہ کوئی انسان کبھی اس کا تصور کر سکا ہے۔“ یہی مضمون تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ حضرت ابوسعید خدری، حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت سہل بن سعد ساعدی نے بھی حضورؐ سے روایت کیا ہے جسے مسلم، احمد، ابن جریر اور ترمذی نے صحیح سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

افمن کان مومنا کمن کان فاسقا لا یستون: یہاں مومن اور فاسق کی دو متقابل اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ مومن سے مراد وہ شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کو اپنا رب اور معبود واحد مان کر اس قانون کی اطاعت اختیار کر لے جو اللہ نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے بھیجا ہے اس کے برعکس فاسق وہ ہے جو فسق (خروج از طاعت، یا بالفاظ دیگر بغاوت، خود مختاری اور اطاعت غیر اللہ) کا رویہ اختیار کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور اگر آپ دیکھیں تو عجب حال دیکھیں جبکہ یہ مجرم لوگ اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے کہ اے ہمارے پروردگار بس ہماری آنکھیں اور کان کھل گئے (اور معلوم ہو گیا کہ پیغمبروں نے جو کچھ کہا سب حق تھا) سو ہم کو پھر بھیج دیجئے، ہم نیک کام کیا کریں گے، ہم کو پورا یقین آ گیا۔ اور اگر ہم کو منظور ہوتا تو ہم ہر شخص کو اس کا رستہ عطا فرماتے لیکن میری یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ میں جہنم کو جنات اور انسانوں دونوں سے ضرور بھروں گا، تو اس کا مزہ چکھو کہ تم اپنے اس دن کے آنے کو بھول رہے تھے، ہم نے تم کو بھلا دیا (یعنی رحمت سے محروم کر دیا)۔ اور اپنے اعمال کی بدولت ابدی عذاب کا مزہ چکھو۔ پس ہماری آیتوں پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو وہ آیتیں یاد دلائی جاتی ہیں تو وہ سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی تسبیح و تحمید

کرنے لگتے ہیں اور وہ لوگ تکبر نہیں کرتے۔ ان کے پہلو خواب گاہوں سے علیحدہ ہوتے ہیں اس طور پر کہ وہ لوگ اپنے رب کو امید سے اور خوف سے پکارتے ہیں، اور ہمارے دی ہوئی چیزوں میں سے خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی شخص کو خبر نہیں جو جو آنکھوں کے ٹھنڈک کا سامان ایسے لوگوں کے لئے خزانہ غیب میں موجود ہے یہ ان کو ان کے اعمال کا صلہ ملا ہے۔ تو کیا جو شخص مومن ہو گیا وہ اس شخص جیسا ہو جائے گا جو بے حکم ہو، وہ آپس میں برابر نہیں ہو سکتے۔

انما یومن بایتنا الذین --- مطلب یہ کہ ایمان لانے والوں کی یہ صفات ہیں جن میں بعض تو نفس ایمان کا موقوف علیہ ہے اور بعض کمال ایمان کا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور (تم تعجب کرو) جب دیکھو کہ گناہگار اپنے پروردگار کے سامنے سر جھکائے ہوں گے (اور کہیں گے کہ) اے ہمارے پروردگار ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا تو ہم کو (دنیا میں) واپس بھیج دے کہ نیک عمل کریں بے شک ہم یقین کرنے والے ہیں۔ اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت دے دیتے لیکن میری طرف سے یہ بات قرار پا چکی ہے کہ میں دوزخ کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ سو (اب آگ کے) مزے چکھو اس لئے کہ تم نے اس دن کے آنے کو بھلا رکھا تھا (آج) ہم بھی تمہیں بھلا دیں گے اور جو کام تم کرتے تھے اس کی سزا میں ہمیشہ کے عذاب کے مزے چکھتے رہو۔ ہماری آیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے تو سجدے میں گر پڑتے اور اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غرور نہیں کرتے۔ ان کے پہلو بچھاؤنوں سے الگ رہتے ہیں (اور) وہ اپنے پروردگار کو خوف اور امید سے پکارتے ہیں اور جو (مال) ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ کوئی متنفس نہیں جانتا کہ ان کے لئے کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک چھپا کر رکھی گئی ہے۔ یہ ان اعمال کا صلہ ہے جو وہ کرتے تھے۔ بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو نافرمان ہو۔ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور (تجھ کو تعجب ہو اگر) کبھی تو دیکھے جس وقت کہ منکر سر ڈالے ہوئے ہوں گے اپنے رب کے سامنے (یعنی ذلت و ندامت سے محشر میں)۔ اے رب ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا اب ہم کو پھر بھیج دے کہ ہم کریں بھلے کام، ہم کو یقین آ گیا اور اگر ہم چاہتے تو سمجھا دیتے ہر جی کو اس کی راہ لیکن ٹھیک پڑ چکی میری کہی بات (پکی ہو چکی) کہ مجھ کو بھرنی ہے دوزخ جنوں سے اور آدمیوں سے اکٹھے۔ سو اب چکھو مزہ جیسے تم نے بھلا دیا تھا اس اپنے دن کے ملنے کو ہم نے بھلا دیا تم کو، اور چکھو عذاب سدا کا عوض اپنے کیے کا، ہماری باتوں کو وہی مانتے ہیں کہ جب ان کو سمجھائے ان سے گر پڑیں سجدہ کر کر اور پاک ذات کو یاد کریں اور اپنے رب کی خوبیوں کے ساتھ اور بڑائی نہیں کرتے۔ جدا رہتی ہیں ان کی کردہائیں اپنے سونے کے جگہ سے۔ پکارتے ہیں اپنے رب کو

ڈر سے اور لالچ سے، اور ہمارا دیا ہوا کچھ خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی جی کو نہیں معلوم جو چھپا دھری ہے ان کے واسطے آنکھوں کی ٹھنڈک بدلہ اس کا جو کرتے تھے۔ بھلا ایک جو ہے ایمان پر برابر ہے اس کے جو نافرمان ہے، نہیں برابر ہوتے (اگر ایماندار اور بے ایمان کا انجام برابر ہو جائے تو سمجھو خدا کے ہاں بالکل اندھیر ہے۔ العیاذ باللہ)۔

ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون: یعنی ہمارے کان اور آنکھیں کھل گئیں۔ پیغمبر جو باتیں فرمایا کرتے تھے ان کا یقین آ گیا۔ بلکہ آنکھوں سے مشاہدہ کر لیا کہ ایمان اور عمل صالح ہی خدا کے ہاں کام دیتا ہے۔ اب ایک مرتبہ پھر دنیا میں بھیج دیجئے، دیکھئے کیسے نیک کام کرتے ہیں۔

لاملئ جہنم من الجنة والناس اجمعين: دوسری جگہ، فرمایا ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه (انعام: ۲۸) یعنی جھوٹے ہیں اگر دنیا کی طرف لوٹائے جائیں پھر وہی شرارتیں کریں۔ ان کی طبیعت کی افتاد ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ شیطان کے انوکھ کو قبول کر لیں۔ اور اللہ کی رحمت سے دور بھاگیں۔ بے شک ہم کو قدرت تھی چاہتے تو ایک طرف تمام آدمیوں کو زبردستی اسی راہ ہدایت پر قائم رکھتے جس کی طرف انسان کا دل فطرتاً رہنمائی کرتا ہے لیکن اس طرح سب کو ایک ہی طور طریقہ اختیار کرنے کے لئے مضطر کر دینا حکمت کے خلاف ہے۔ جس کا بیان کئی جگہ پہلے ہو چکا ہے۔ لہذا وہ بات پوری ہوئی تھی جو ابلیس کے دعوے لاغوبینہم اجمعین الا عبادك منهم المخلصین (ص: ۸۳) کے جواب میں فرمائی تھی۔ فالحق والحق اقول لاملان جہنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين: (ص: ۸۳) معلوم ہوا کہ یہاں جنوں انس سے مراد وہی شیاطین اور ان کے اتباع کرنے والے ہیں۔

انا نسينکم: ہم نے بھی تم کو بھلا دیا یعنی کبھی رحمت سے یاد نہیں کیے جاؤ گے۔

آگے مجرمین کے مقابلے میں مومنین کا حال و مال بیان فرماتے ہیں۔ یعنی خوف و خشیت اور خشوع و خضوع سے سجدے میں گر پڑتے ہیں، زبان سے اللہ کی تسبیح و تحمید کرتے ہیں، دل میں کبر و غرور اور بڑائی کی بات نہیں رکھتے جو آیات اللہ کے سامنے جھکنے سے مانع ہو۔ میٹھی نیند اور نرم بستروں کو چھوڑ کر اللہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ مراد تہجد کی نماز ہوئی جیسا کہ حدیث صحیح میں مذکور ہے۔ اور بعض نے صبح کی یا عشاء کی نماز یا مغرب و عشاء کے درمیان کے نوافل مراد لی ہے۔ گو الفاظ میں اس کی گنجائش ہے لیکن رائج وہ ہی پہلی تفسیر ہے۔ واللہ اعلم۔

یدعون ربهم خوفا و طمعا: حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں ”اللہ سے لالچ اور ڈر برا نہیں، دنیا کا ہو یا آخرت کا، اور اس واسطے بندگی کرے تو قبول ہے ہاں اگر کسی اور کے خوف و رجا سے بندگی کرے تو ریا ہے کچھ قبول نہیں۔ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرۃ اعین: جس طرح راتوں کی تاریکی میں لوگوں سے چھپ کر انہوں نے بے ریا عبادت کی۔ اس کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں چھپا رکھی ہیں ان کی پوری کیفیت کسی کو معلوم نہیں۔ جس وقت دیکھیں گے آنکھیں ٹھنڈی ہو جائیں گے۔ حدیث میں ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لئے جنت میں چھپا رکھی ہے جو آنکھوں نے دیکھی نہ کانوں نے سنی نہ کسی بشر کے دل میں گذری۔

(مولانا محمود الحسن)

ترجمہ: اور کہیں تم دیکھو جب مجرم (یعنی کفار و مشرکین) اپنے رب کے پاس سر نیچے ڈالے ہوں گے (اپنے افعال و کردار سے شرمندہ و نادم ہو کر عرض کرتے ہوں گے) اے ہمارے رب اب ہم نے دیکھا (مرنے کے بعد اٹھنے کو اور تیرے وعدہ و وعید کے صدق کو، جن کے ہم دنیا میں منکر تھے) اور سنا (تجھ سے تیرے رسولوں کی سچائی کو سو تو اب دنیا میں) ہمیں پھر بھیج کہ نیک کام کریں ہم کو یقین آ گیا (اور اب ہم ایمان لے آئے، لیکن اس وقت پر ایمان لانا کچھ کام نہ دے گا)۔ اور اگر ہم چاہتے ہر جان کو اس کی ہدایت فرماتے (اور اس پر ایسا لطف کرتے کہ وہ اس کو اختیار کرتا تو راہ یاب ہوتا لیکن ہم نے ایسا نہ کیا کیونکہ ہم کافروں کو جانتے تھے وہ کفر ہی اختیار کریں گے)۔ مگر میری بات قرار پا چکی کہ ضرور جہنم کو بھر دوں گا ان جنوں اور آدمیوں سب سے (جنہوں نے کفر اختیار کیا اور جب جہنم میں داخل ہوں گے تو جہنم کے خازن ان سے کہیں گے) اب چکھو بدلہ اس کا کہ تم اپنے اس دن کی حاضری بھولے تھے (اور دنیا میں ایمان نہ لائے تھے)۔ ہم نے تمہیں چھوڑ دیا (عذاب میں اب تمہاری طرف التفات نہ ہو گا) اب ہمیشہ کا عذاب چکھو، اپنے کئے کا بدلہ۔ ہماری آیتوں پر وہی ایمان لاتے ہیں کہ جب وہ انہیں یاد دلائی جاتی ہیں سجدہ میں گر جاتے ہیں (تواضع اور خشوع سے نعمت اسلام پر شکرگذاری کے لئے) اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی بولتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی کروٹیں جدا ہوتی ہیں خواب گاہوں سے (یعنی خواب استراحت کے بستروں سے اٹھتے ہیں اور اپنے راحت و آرام کو چھوڑتے ہیں) اور اپنے رب کو پکارتے ہیں ڈرتے اور امید کرتے (یعنی اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں اور اس کی رحمت کی امید کرتے ہیں۔ یہ تہجد ادا کرنے والوں کی حالت کا بیان ہے) اور ہمارے دیے ہوئے میں سے کچھ خیرات کرتے ہیں۔ تو کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک ان کے لئے چھپا رکھی ہے (جس سے وہ راحت پائیں گے اور ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی)، صلہ ان کے کاموں کا (یعنی ان اطاعتوں کا جو انہوں نے دنیا میں ادا کیں)۔ تو کیا جو ایمان والا ہے وہ اس جیسا ہو جائے گا جو بے حکم (یعنی کافر) ہے، یہ برابر نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کفار و منافقین کی دعا

يَوْمَ تَقْلُبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلَيِّنَا اَطَعْنَا اللَّهَ وَ اَطَعْنَا الرَّسُولَ ۝ وَ قَالُوا رَبَّنَا اِنَّا اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَاءَنَا فَاصْلُوْنَا السَّبِيلَا ۝ رَبَّنَا اَتَيْتَهُمْ ضَعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيرَا ۝
 ﴿سورہ الاحزاب (مدنی) آیات: ۶۶ - ۶۸، قرآنی ترتیب: ۳۳، نزولی ترتیب: ۹۰﴾

ترجمہ: جس روز ان کے چہرے آگ پر الٹ پلٹ کئے جائیں گے اس وقت وہ کہیں گے کہ ”کاش ہم نے اللہ اور رسول کی اطاعت کی ہوتی“۔ اور کہیں گے ”اے رب ہمارے، ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کی اطاعت کی اور انہوں نے ہمیں راہ راست سے بے راہ کر دیا۔ اے رب، ان کو دہرا عذاب دے اور ان پر سخت لعنت کر۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: جس روز ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کئے جاویں گے (یعنی چہروں کے بل گھسیٹے جانویں گے۔ کبھی چہرے کی اس کروٹ کبھی اس کروٹ) یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور ہم نے رسول کی اطاعت کی ہوتی۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کا کہا مانا تھا سو انہوں نے ہم کو (سیدھے) رستے سے گمراہ کیا تھا، اے ہمارے رب ان کو دہری سزا دیجئے اور ان پر بڑی لعنت کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: جس دن ان کے منہ آگ میں الٹے جائیں، کہیں گے اے کاش ہم خدا کی فرمانبرداری کرتے اور رسول (خدا) کا حکم مانتے اور کہیں گے اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے سرداروں اور بڑے لوگوں کا کہا مانا تو انہوں نے ہم کو رستے سے گمراہ کر دیا۔ اے ہمارے پروردگار ان کو دگنا عذاب دے اور ان پر بڑی لعنت کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: جس دن اوندھے ڈالے جائیں گے آگ میں، کہیں گے کیا اچھا ہوتا جو ہم نے کہا مانا ہوتا اللہ کا اور کہا مانا ہوتا رسول کا۔ اور کہیں گے اے رب ہم نے کہا مانا اپنے سرداروں کا اور اپنے بڑوں کا پھر انہوں نے چکا دیا ہم کو راہ سے۔ اے رب ان کو دے دونا عذاب، اور پھٹکار ان کو بڑی پھٹکار۔

یوم تقلب وجوہہم فی النار: یعنی اوندھے منہ ڈال کر ان کے چہروں کو آگ میں الٹ پلٹ کیا جائے گا۔
بقولون یلبیٰنا اطعنا اللہ و اطعنا الرسول: اس وقت حسرت کریں گے کہ کاش ہم دنیا میں اللہ اور رسول کے کہنے پر چلتے تو یہ دن دیکھنا نہ پڑتا۔

ربنا اتھم ضعفین من العذاب والعنہم لعنا کبیرا: یہ شدت غیظ سے کہیں گے کہ ہمارے ان دنیوی سرداروں اور مذہبی پیشواؤں نے دھوکے دے کر اور جھوٹ فریب کہہ کر اس مصیبت میں پھنسا دیا۔ انہیں کے اغوا پر ہم راہ حق سے بھٹکے رہے۔ اگر ہمیں سزا دی جاتی ہے تو ان کو دوگنی سزا دیجئے۔ اور جو پھٹکار ہم پر ہے اس سے بڑی پھٹکار ان بڑوں پر پڑنی چاہیے گویا ان کو دوگنی سزا دلوا کر اپنا دل ٹھنڈا کرنا چاہیں گے۔ اس مضمون کی ایک آیت سورہ اعراف کے چوتھی رکوع میں گذر چکی ہے وہیں ان کی اس فریاد کا جواب بھی دیا گیا۔ ملاحظہ کر لیا جائے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: جس دن ان کے منہ الٹ الٹ کر آگ میں تلے جائیں گے کہتے ہوں گے ہائے کسی طرح ہم نے اللہ کا حکم مانا ہوتا اور رسول کا حکم مانا ہوتا (دنیا میں تو ہم آج اس عذاب میں گرفتار نہ ہوتے)۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کے کہنے پر چلے (یعنی قوم کے سرداروں اور بڑی عمر کے لوگوں اور

اپنی جماعت کے عالموں کے۔ انہوں نے ہمیں کفر کی تلقین کی۔ تو انہوں نے ہمیں راہ سے بہکا دیا۔ اے ہمارے رب انہیں آگ کا دونا عذاب دے (کیونکہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور انہوں نے دوسروں کو بھی گمراہ کیا)۔ اور ان پر بڑی لعنت کر۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب (عبرت کے لئے)

وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ ۝ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۖ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَ جَاءَكُمُ النَّذِيرُ ۖ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَّصِيرٍ ۝
(سورہ فاطر (کی) آیات: ۳۶-۳۷، قرآنی ترتیب: ۳۵، نزولی ترتیب: ۳۳)

ترجمہ: اور جن لوگوں نے کفر کیا ہے ان کے لئے جہنم کی آگ ہے۔ نہ ان کا قصہ پاک کر دیا جائے گا کہ مر جائیں اور نہ ان کے لئے جہنم کے عذاب میں کوئی کمی کی جائے گی۔ اس طرح ہم بدلہ دیتے ہیں ہر اس شخص کو جو کفر کرنے والا ہو۔ وہ وہاں چیخ چیخ کر کہیں گے کہ ”اے ہمارے رب ہمیں یہاں سے نکال لے تاکہ ہم نیک عمل کریں ان اعمال سے مختلف جو پہلے کرتے رہے تھے۔“ (انہیں جواب دیا جائے گا) ”کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی جس میں کوئی سبق لینا چاہتا تو سبق لے سکتا تھا اور تمہارے پاس متنبہ کرنے والا بھی آچکا تھا۔ اب مزہ چکھو۔ ظالموں کا یہاں کوئی مددگار نہیں ہے۔“

والذین کفروا: یعنی اس کتاب کو ماننے سے انکار کر دیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائی ہے۔

اولم نعمرکم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءکم النذیر: اس سے مراد ہر وہ عمر ہے جس میں آدمی اس قابل ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نیک و بد اور حق و باطل میں امتیاز کرنا چاہے تو کر سکے اور گمراہی چھوڑ کر ہدایت کی طرف رجوع کرنا چاہے تو کر سکے۔ اس عمر کو پہنچنے سے پہلے اگر کوئی شخص مر چکا ہو تو اس آیت کی رو سے اس پر کوئی مواخذہ نہ ہو گا۔ البتہ جو اس عمر کو پہنچ چکا ہو وہ اپنے عمل کے لئے لازماً جوابدہ قرار پائے گا۔ پھر اس عمر کے شروع ہو جانے کے بعد جتنی مدت بھی وہ زندہ رہے اور سنبھل کر راہِ راست پر آنے کے لئے جتنے مواقع بھی اسے ملتے چلے جائیں اتنی ہی اس کی ذمہ داری شدید تر ہوتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ جو شخص بڑھاپے کو پہنچ کر بھی سیدھا نہ ہو اس کے لئے کوئی عذر کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ یہی بات ہے جو ایک حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت سہل بن سعدیؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمائی ہے کہ جو شخص کم عمر پائے اس کے لئے تو

عذر کا موقع ہے، مگر ساٹھ سال اور اس سے اوپر عمر پانے والے کے لئے کوئی عذر نہیں ہے (بخاری، احمد، نسائی، ابن جلیل اور ابن ابی حاتم وغیرہ)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور جو لوگ (برخلاف ان کے) کافر ہیں ان کے لئے دوزخ کی آگ ہے۔ نہ تو ان کو قضا آوے گی کہ مر ہی جاویں اور نہ دوزخ کا عذاب ہی ان سے ہلکا کیا جاوے گا۔ ہم ہر کافر کو ایسی ہی سزا دیتے ہیں اور وہ لوگ اس (دوزخ) میں چلا دیں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو (یہاں سے) نکال لیجئے (اب خوب) اچھے (اچھے) کام کریں گے برخلاف ان کاموں کے جو کیا کرتے تھے۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی کہ جس کو سمجھنا ہوتا وہ سمجھ سکتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی پہنچا تھا سو (اس نہ ماننے کا) مزہ چکھو کہ ایسے ظالموں کا (یہاں) کوئی مددگار نہیں۔

اولم نعمرکم ما یتذکر فیہ من تذکر: مراد اس سے عمر بلوغ ہے کہ بقدر ضرورت اس سے کمال فہم حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اس میں مکلف ہو جاتا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جن لوگوں نے کفر کیا ان کے لئے دوزخ کی آگ ہے۔ نہ انہیں موت آئے گی کہ مر جائیں اور نہ اس کا عذاب ہی ہلکا کیا جائے گا۔ ہم ہر ایک ناشکرے کو ایسا ہی بدلہ دیا کرتے ہیں۔ وہ اس میں چلائیں گے کہ اے پروردگار ہم کو نکال لے (اب) ہم نیک عمل کیا کریں گے نہ وہ جو (پہلے) تھے۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہیں دی تھی کہ اس میں جو سوچنا چاہتا سوچ لیتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی آیا۔ تو اب مزہ چکھو۔ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور جو لوگ منکر ہیں ان کے لئے ہے آگ دوزخ کی نہ ان پر حکم پہنچے کہ مر جائیں اور نہ ان پر ہلکی وہاں کی کچھ کلفت، یہ سزا دیتے ہیں ہم ہر ناشکر کو۔ اور وہ چلائیں گے اس میں اے رب ہم کو نکال کہ ہم کچھ بھلا کام کر لیں وہ نہیں جو کرتے رہے۔ کیا ہم نے عمر نہ دی تھی تم کو اتنی کہ جس میں سوچ لے جس کو سوچنا ہو اور پہنچا تمہارے پاس ڈرانے والا۔ اب چکھو کہ کوئی نہیں گناہگاروں کا مددگار۔

لا یقضی علیہم فی موتوا ولا یخفف عنہم من عذابہا: نہ کفار کو جہنم میں موت آئے گی کہ اسی سے تکالیف کا خاتمہ ہو جائے اور نہ عذاب کی تکلیف ہلکی ہو گی۔ ایسے ناشکروں کی ہمارے ہاں یہی سزا ہے۔

ربنا اخرجنا نعمل صالحا غیر الذی کنا نعمل: یعنی اس وقت تو اسی کو بھلا سمجھتے تھے پر اب وہ کام نہ کریں گے۔ ذرا دوزخ سے نکال دیجئے تو خوب نیکیاں سمیٹ کر لائیں اور فرمانبردار بن کر حاضر ہوں۔

اولم نعمرکم ما یتذکر فیہ من تذکر و جاءکم النذیر ۛ فذوقوا فما للظالمین من نصیر: یہ جواب دوزخیوں کو دیا جائے گا یعنی ہم نے تم کو عقل دی تھی جس سے سمجھتے اور کافی عمر دی جس میں سوچنا چاہتے تو سب نیک و بد سوچ کر سیدھا راستہ اختیار کر سکتے تھے۔ حتیٰ کہ تم میں سے بہت سے تو ساٹھ ستر برس دنیا میں زندہ رہ کر مرے۔ پھر اوپر سے ایسے اشخاص اور حالات بھیجے جو برے انجام سے ڈراتے اور خواب غفلت سے بیدار کرتے رہیں کیا اس کے بعد کوئی عذر باقی رہا۔ اب پڑے عذاب کا مزا چکھتے رہو اور کسی طرف سے مدد کی توقع نہ کرو۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور جنہوں نے کفر کیا ان کے لئے جہنم کی آگ ہے نہ ان کی قننا آئے کہ مر جائیں (اور مر کر عذاب سے چھوٹ سکیں) اور نہ ان پر اس (جہنم) کا عذاب کچھ ہلکا کیا جائے، ہم ایسی ہی سزا دیتے ہیں ہر بڑے ناشکر کو۔ اور وہ اس میں چلائے ہوں گے (یعنی جہنم میں چھینٹے اور فریاد کرتے ہوں گے) اے ہمارے رب ہمیں نکال (یعنی دوزخ سے نکال اور دنیا میں بھیج) کہ ہم اچھا کام کریں اس کے خلاف جو پہلے کرتے تھے (یعنی ہم بجائے کفر کے ایمان لائیں اور بجائے معصیت و نافرمانی کے تیری اطاعت اور فرمانبرداری کریں۔ اس پر انہیں جواب دیا جائے گا) اور کیا ہم نے تمہیں وہ عمر نہ دی تھی جس میں سمجھ لیتا جسے سمجھنا ہوتا اور ڈر سنانے والا (یعنی رسول اکرم سید عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) تمہارے پاس تشریف لایا تھا (تم نے اس رسول محترم کی دعوت قبول نہ کی اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری بجا نہ لائے) تو اب چکھو (عذاب کا مزا) کہ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا (نیک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ○

سورہ الصافات (کی) آیت: ۱۰۰، قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھے ایک بیٹا عطا کر جو صالحوں میں سے ہو۔

اس دعا سے خود بخود یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ حضرت ابراہیم اس وقت بے اولاد تھے۔ قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر جو حالات بیان کئے گئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف ایک بیوی اور ایک بیٹے (حضرت لوط) کو لے کر ملک سے نکلے تھے۔ اس وقت فطرتاً آپ کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ اللہ کوئی صالح اولاد عطا فرمائے جو اس غریب الوطنی میں آپ کا غم غلط کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو ایک نیک فرزند دے

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار مجھے (اولاد) عطا فرما (جو) سعادت مندوں میں سے (ہو)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب بخش مجھ کو کوئی نیک بیٹا۔

یعنی کنبہ اور وطن چھوٹا تو اچھی اولاد عطا فرما، جو دینی کام میں میری مدد کرے اور اس سلسلے کو باقی رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: الہی مجھے لائق اولاد دے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا

(طلب مغفرت و منصب کیلئے)

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ○

(سورہ ص (کی) آیت: ۳۵، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸)

ترجمہ: کہا کہ ”اے میرے رب مجھے معاف کر دے اور مجھے وہ بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو۔ بیشک تو ہی اصل داتا ہے۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: دعا مانگی کہ اے میرے رب میرا (پچھلا) قصور معاف کر۔ اور (آئندہ کے لئے) مجھ کو ایسی سلطنت دے کہ میرے سوا (میرے زمانہ میں) کسی کو میسر نہ ہو۔ آپ بڑے دینے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: دعا کی اے پروردگار مجھے مغفرت کر اور مجھ کو ایسی بادشاہی عطا کر کہ میرے بعد کسی کے شایاں نہ ہوں بے شک تو بڑا عطا فرمانے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: بولا اے رب میرے معاف کر مجھ کو اور بخش مجھ کو وہ بادشاہی کہ مناسب نہ ہو کسی کے (نہ پہلے کسی پر نہ ملنی چاہیے کسی کو) میرے پیچھے۔ بے شک تو ہی سب کچھ بخشنے والا ہے۔
یعنی ایسی عظیم الشان سلطنت عنایت فرما جو میرے سوا کسی کو نہ ملے، نہ کوئی دوسرا اس کا اہل ثابت ہو یا یہ مطلب ہے کہ کسی کو حوصلہ نہ ہو کہ مجھ سے چھین سکے۔

احادیث میں ہے کہ ہر نبی کی ایک دعا ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے اجابت کا وعدہ فرما لیا ہے یعنی وہ دعا ضرور ہی قبول کریں گے۔ شاید حضرت سلیمان کی یہ وہ ہی دعا ہو۔ آخر نبی زادے اور بادشاہ زادے تھے۔ دعا میں بھی یہ رنگ رہا کہ بادشاہت ملے اور اعجازی رنگ کی ملے۔ وہ زمانہ ملوک اور جبارین کا تھا، اس حیثیت سے بھی یہ دعا مذاق زمانہ کے موافق تھے۔ اور ظاہر ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصد ملک حاصل کرنے سے اپنی شوکت و حشمت کا مظاہرہ کرنا نہیں بلکہ اس دین کا ظاہر و غالب کرنا اور قانون سماوی کا پھیلانا ہوتا ہے جس کے وہ حامل بنا کر بھیجے جاتے ہیں لہذا اس کو دنیا داروں کی دعا پر قیاس نہ کیا جائے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: عرض کی اے میرے رب مجھے بخش دے اور مجھے ایسی سلطنت عطا کر کہ میرے بعد کسی کو لائق نہ ہو (اس سے یہ مقصود تھا کہ ایسا ملک آپ کے لئے معجزہ ہو) بے شک تو ہی ہے بڑا دین والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا
(شفا کے لئے)

أَنِّي مَسْنَى الشَّيْطَانِ بِنُضْبٍ وَعَذَابٍ ۝ ط

﴿سورہ ص ۴۱﴾ (کی) آیت: ۴۱، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ: شیطان نے مجھے سخت تکلیف اور عذاب میں ڈال دیا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شیطان نے مجھے بیماری میں مبتلا کر دیا ہے اور میرے اوپر مصائب نازل کر دیے ہیں، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ بیماری کی شدت، مال و دولت کے ضیاع اور اعزہ و اقربا کے منہ موڑ لینے سے میں جس تکلیف اور عذاب میں مبتلا ہوں اس سے بڑھ کر تکلیف اور عذاب میرے لیے یہ ہے کہ شیطان اپنے وسوسوں سے مجھے تنگ کر رہا ہے۔ وہ ان حالات میں مجھے اپنے رب سے مایوس کرنے کی کوشش کرتا ہے، مجھے اپنے رب کا ناشکرا بنانا چاہتا ہے، اور اس بات کے درپے ہے کہ میں دامن صبر ہاتھ سے چھوڑ بیٹھوں۔ حضرت ایوب کی فریاد کا یہ مطلب ہمارے نزدیک دو وجوہ سے قابل ترجیح ہے، ایک یہ کہ قرآن مجید کی رو سے اللہ تعالیٰ نے شیطان کو صرف وسوسہ اندازی ہی کی طاقت عطا فرمائی ہے، یہ اختیارات اس کو نہیں دیے ہیں کہ اللہ کی بندگی کرنے والوں کو بیمار ڈال دے اور انہیں جسمانی لذتیں دے کہ بندگی کی رلو سے بٹنے پر مجبور کرے۔ دوسرے یہ کہ سورہ انبیاء میں جہاں حضرت ایوب علیہ السلام اپنی بیماری کی شکایت اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کرتے ہیں وہاں شیطان کا کوئی ذکر نہیں کرتے بلکہ صرف یہ عرض کرتے ہیں کہ انی مسنی الضر وانت ارحم الراحمین "مجھے بیماری لگ گئی ہے اور تو ارحم الراحمین ہے۔"

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: شیطان نے مجھ کو رنج اور آزار پہنچایا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: (بارالہا) شیطان نے مجھ کو ایذا اور تکلیف دے رکھی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: مجھ کو لگا دی شیطان نے ایذا اور تکلیف (بیماری)۔

قرآن کریم کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن امور میں کوئی پہلو شر یا ایذاء کا یا کسی مقصد صحیح کے فوت ہونے کا ہو ان کو شیطان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں آیا۔ "وَمَا اَنسَانِهٖ اِلَّا الشَّيْطَانُ اِنْ اَذْكُرْهُ" (کہف: ۶۳)۔ کیونکہ اکثر اس قسم کی چیزوں کا سبب قرب یا بعید کسی درجہ میں شیطان ہوتا ہے۔ اسی قاعدہ سے حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیماری یا تکلیف و آزار کی نسبت شیطان کی طرف کی گویا تواضع و تملؤ یا یہ ظاہر کیا کہ ضرور مجھ سے کچھ تسامح یا کوئی غلطی اپنے درجہ کے موافق صادر ہوئی ہے جس کے نتیجے میں یہ آزار پہنچے گا۔ یا حالت مرض و شدت میں شیطان القاء و ساوس کی کوشش کرتا ہو گا اور یہ اس کی مدافعت میں تعب و تکلیف اٹھاتے ہوں گے۔ اس کو نصب و عذاب سے تعبیر فرمایا۔ واللہ اعلم۔ (تنبیہ) حضرت ایوب

علیہ السلام کا قصہ سورہ انبیاء میں گذر چکا۔ وہاں ملاحظہ کر لیا جائے مگر واضح رہے کہ قصہ گوئیوں نے حضرت ایوب علیہ السلام کی بیماری کے متعلق جو افسانے بیان کئے ہیں اس میں مبالغہ بہت ہے۔ ایسا مرض جو عام ور پر لوگوں کے حق میں تشنہ اور استنثار کا موجب ہو انبیاء علیہم السلام کی وجاہت کے منافی ہے کما قال تعالیٰ لا نکونوا کالذین اذوا موسیٰ فبراه اللہ مما قالوا و کان عند اللہ و جیہا۔ (احزاب: ۶۹) لہذا اسی قدر بیان قبول کرنا چاہئے جو منصب نبوة کے منافی نہ ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: مجھے شیطان نے آکلیف اور ایذا لگا دی۔

جسم اور مال میں اس سے آپ کا مرض اور اس کے شدائد مراد ہیں۔ اس واقعہ کا مفصل بیان سورہ انبیاء کے رکوع ۶ میں گذر چکا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اہل جہنم کی دعا (عبرت کے لئے)

وَ اِنْ لِلطَّغِیْنَ لَشَرٌّ مَّا بَ ۝ جَهَنَّمَ ۚ یَصْلَوْنَہَا ۚ فَبِئْسَ الْمِهَادُ ۝ هٰذَا ۚ فَلِیَذُرُوْهُ حَبِیْمٌ ۚ وَ عَسَاقُ ۝ ۚ وَ اٰخَرُ مِنْ شَکْلِہٖ اَزْوَاجٌ ۝ ۚ هٰذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَکُمْ ۚ لَا مَرَجَ بَیْہُمْ ۚ اِنَّہُمْ صَالُوا النَّارِ ۝ ۚ قَالُوْا بَلْ اَنْتُمْ قَدْ مُّتِمُّوْهُ لَنَا ۚ فَبِئْسَ الْقَرَارُ ۝ ۚ قَالُوْا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هٰذَا فَزِدْہٗ عَذَابًا ضِعْفًا فِی النَّارِ ۝ ۚ وَ قَالُوْا مَا لَنَا لَانْرِیْ رِجَالًا کُنَّا نَعُدُّہُمْ مِنْ الْاَشْرَارِ ۝ ۚ اَتَّخَذْتُمْ بِسُخْرِیَّآ اَمْ زَاغَتْ عَنْہُمْ الْاَبْصَارُ ۝ ۚ اِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ اَهْلِ النَّارِ ۝

سورہ ص (کی) آیات: ۵۵ - ۶۳، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ: اور سرکشوں کے لئے بدترین ٹھکانہ ہے جہنم جس میں وہ جھلسے جائیں گے، بہت ہی بری قیام گاہ۔ یہ ہے ان کے لئے، پس وہ مزا چکھیں کھولتے ہوئے پانی، پیپ، لہو اور اسی قسم کی دوسری تلخیوں کا۔ (وہ جہنم کی طرف اپنے پیروؤں کو آتا دیکھ کر آپس میں کہیں گے) ”یہ ایک لشکر تمہارے پاس گھسا چلا آ رہا ہے۔ کوئی خوش آمدید ان کے لئے نہیں ہے، یہ آگ میں جھلنے والے ہیں۔“ وہ ان کو جواب دیں گے ”نہیں بلکہ تم ہی جھلسے جا رہے

ہو، کوئی خیر مقدم تمہارے لئے نہیں۔ تم ہی تو یہ انجام ہمارے آگے لائے ہو۔ کیسی بری ہے یہ جائے قرار۔“ پھر وہ کہیں گے ”اے ہمارے رب جس نے ہمیں اس انجام کو پہنچانے کا بندوبست کیا اس کو دوزخ کا دہرا عذاب دے۔“ اور وہ آپس میں کہیں گے ”کیا بات ہے، ہم اُن لوگوں کو کہیں نہیں دیکھتے جنہیں ہم دنیا میں برا سمجھتے تھے۔ ہم نے یونہی ان کا مذاق بنا لیا تھا، یہ وہ کہیں نظروں سے اوجھل ہیں؟“ بے شک یہ بات سچی ہے، اہل دوزخ میں یہی کچھ جھگڑے ہونے والے ہیں۔

غساق: کے کئی معنی اہل لغت نے بیان کیے ہیں۔ ایک معنی جسم سے نکلنے والے رطوبت کے ہیں جو پیپ، لہو، کچ لہو وغیرہ کی شکل میں ہو، اور اس میں آنسو بھی شامل ہیں۔ دوسرے معنی انتہائی سرد چیز کے ہیں اور تیسرے معنی انتہائی بدبودار متعفن چیز کے۔ لیکن اس لفظ کا عام استعمال پہلے ہی معنی میں ہوتا ہے، اگرچہ باقی دونوں معنی بھی لغت کے اعتبار سے درست ہیں۔

وقالوا مالنا لانرى رجالا كنا نعلمهم من الاشرار: مراد ہیں وہ اہل ایمان جن کو یہ کفار دنیا میں برا سمجھتے تھے مطلب یہ ہے کہ وہ حیران ہو ہو کر ہر طرف دیکھیں گے کہ اس جہنم میں ہم اور ہمارے پیشوا تو موجود ہیں مگر ان لوگوں کا یہاں کہیں پتہ نشان تک نہیں ہے جن کی ہم دنیا میں برائیاں کرتے تھے اور خدا و رسول آخرت کی باتیں کرنے پر جن کا مذاق ہماری مجلسوں میں اڑایا جاتا تھا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے یعنی دوزخ اس میں وہ داخل ہوں گے، سو بہت ہی بری جگہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ ہے۔ سو یہ لوگ اس کو چکھیں اور (اس کے علاوہ) بھی اسی قسم کی (ناگوار) طرح طرح کی چیزیں ہیں۔ یہ ایک جماعت اور آئی جو تمہارے ساتھ (عذاب میں شریک ہونے کے لئے دوزخ میں) گھس رہے ہیں ان پر خدا کی مار، یہ بھی دوزخ میں آ رہے ہیں۔ وہ (اتباع ان متبوعین سے) کہیں گے بلکہ تمہارے ہی اوپر خدا کی مار (کیونکہ) تم ہی تو یہ (مصیبت) ہمارے آگے لائے۔ سو (جہنم) بہت ہی برا ٹھکانہ ہے۔ دعا کریں گے کہ اے ہمارے پروردگار جو شخص اس مصیبت کو ہمارے آگے لایا ہو اس کو دوزخ میں دونا عذاب دی جیو۔ اور وہ لوگ کہیں گے کہ کیا بات ہے ہم ان لوگوں کو (دوزخ میں) نہیں دیکھتے جن کو ہم برے لوگوں میں شمار کیا کرتے تھے (یعنی مسلمانوں کو بدرلہ اور حقیر سمجھا کرتے تھے۔ وہ کیوں نظر نہیں آتے)۔ کیا ہم نے ان لوگوں کی ہنسی کر رکھی تھی یا ان (کے دیکھنے) سے نگاہیں چکرا رہی ہیں۔ یہ بات یعنی دوزخیوں کا آپس میں لڑنا جھگڑنا بالکل سچی بات ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے (یعنی) دوزخ جس میں وہ داخل ہوں گے اور وہ بری آرام گاہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ (ہے) اب اس کے مزے چکھیں اور اسی طرح سے بہت سے (عذاب ہوں گے)۔ یہ ایک فوج ہے جو تمہارے ساتھ داخل ہو گی ان کو خوشی نہ ہو یہ دوزخ میں جانے والے ہیں۔ کہیں گے بلکہ تم ہی کو

خوشی نہ ہو۔ تم ہی تو یہ (بلا) ہمارے سامنے لائے ہو۔ سو (یہ) برا ٹھکانہ ہے۔ وہ کہیں گے اے پروردگار جو اس کو ہمارے سامنے لایا ہے اس کو دوزخ میں دونا عذاب دے۔ اور کہیں گے کیا سبب ہے کہ (یہاں) ہم ان شخصوں کو نہیں دیکھتے جن کو بروں میں شمار کرتے تھے۔ کیا ہم نے ان سے ٹھٹھا کیا ہے۔ یا (ہماری) آنکھیں ان (کی طرف) سے پھر گئی ہیں؟ بے شک یہ اہل دوزخ کا جھگڑنا برحق ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور تحقیق شریروں کے واسطے ہے برا ٹھکانا۔ دوزخ ہے جس میں ان کو ڈالیں گے۔ سو کیا بری آرام کرنے کی جگہ ہے۔ یہ ہے اب اس کو چکیں۔ گرم پانی اور پیپ اور کچھ اور اسی شکل کی طرح طرح کی چیزیں۔ یہ ایک فوج ہے دھستی آرہی ہے تمہارے ساتھ جگہ نہ ملیو ان کو یہ ہیں گھنے والے آگ میں۔ وہ بولے بلکہ تم ہی ہو کہ جگہ نہ ملیو تم کو تم ہی پیش لائے ہمارے (ہم پر) یہ بلا سو کیا بری ٹھہرنے کی جگہ (قرارگاہ) ہے۔ وہ بولے اے رب ہمارے جو کوئی لایا ہمارے پیش یہ سو بڑھالے اس کو دونا عذاب آگ میں۔ اور کہیں گے کیا ہوا کہ ہم نہیں دیکھتے ان مردوں کو کہ ہم ان کو شمار کرتے تھے برے لوگوں میں۔ کیا ہم نے ان کو ٹھٹھے میں پکڑا تھا یا چوک لگیں ان سے ہماری آنکھیں۔ یہ بات ٹھیک ہونی ہے (ہو کر رہے گی) جھگڑا کرنا آپس میں دوزخیوں کا۔

غساق: بعض لوگوں نے کہا دوزخیوں کے زخموں کی پیپ اور ان کی آلائشیں مراد ہیں جس میں سانپوں کا زہر ملا ہو گا۔ اور بعض کے نزدیک ”غساق“ حد سے زیادہ ٹھنڈے پانی کو کہتے ہیں جس کے پینے سے سخت لذیت ہو۔ گویا ”حیم“ کی پوری ضد۔ واللہ اعلم۔

هذا فوج مفتحم معكم لا مرحبا بهم انهم صالوا النار. قالوا بل انتم لا مرحبا بكم انتم قلمتموه لنا فبنس القرار: یہ گفتگو دوزخیوں کی آپس میں ہو گی، جسوقت فرشتے ان کو یکے بعد دیگرے لا لا کر دوزخ کے کنارے پر جمع کریں گے۔ پہلا گروہ سرداروں کا ہو گا بعدہ ان کے مقلدین و اتباع کی جماعت آئے گی۔ اس کو دور سے آتے ہوئے دیکھ کر پہلے لوگ کہیں گے کہ لو یہ ایک اور فوج دھستی اور کھیتی ہوئی تمہارے ساتھ دوزخ میں گرنے کے لئے چلی آ رہی ہے۔ خدا کی مار ان پر۔ یہ بھی یہیں آ کر مرنے کو تھے۔ خدا کرے ان کو کہیں کشادہ جگہ نہ ملے۔ اس پر وہ جواب دیں گے کہ کم بختو تمہی پر خدا کی مار ہو خدا تم کو ہی کہیں آرام کی جگہ نہ دے، تم ہی تھے جن کے اغواء اضلال کی بدولت آج ہم کو یہ مصیبت پیش آئی۔ اب بتاؤ کہاں جائیں۔ جو کچھ ہے یہی جگہ ٹھہرنے کی ہے جس طرح ہو یہاں ہی سب مرو کھپو۔

قالوا ربنا من قلم لنا هذا فردہ عذابا ضعفا فی النار: یعنی آپس میں لعن طعن کر کے پھر حق تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ اے پروردگار جو اپنی شقاوت سے یہ بلا اور مصیبت ہمارے سر پر لایا۔ اس کو دوزخ میں دوگنا عذاب دیجئے۔ شاید سمجھیں گے کہ اس کا دوگنا عذاب دیکھ کر ذرا دل ٹھنڈا ہو جائے گا۔ حالانکہ وہاں تسلی کا سامان کہاں؟ ایک دوسرے کو کوسنا اور پھٹکارنا یہ بھی ایک مستقل عذاب ہو گا۔

و قالوا مالنا لانری رجالا کنا نعلمہم من الاشرار اتخذنہم سخریا ام زاغت عنہم الابصار: وہاں دیکھیں گے کہ

سب جان پہچان والے لوگ ادنیٰ و اعلیٰ دوزخ میں جانے کے واسطے جمع ہوئے ہیں۔ مگر جن مسلمانوں کو پہچانتے تھے اور سب سے زیادہ برا جان کر مذاق اڑایا کرتے تھے وہ اس جگہ نظر نہیں آتے، تو حیران ہو کر کہیں گے کہ کیا ہم نے غلطی سے ان کے ساتھ ٹھٹھا کیا تھا وہ اس قابل نہ تھے کہ آج دوزخ کے نزدیک رہیں، یا اسی جگہ کہیں ہیں پر ہماری آنکھیں پوک گئیں۔ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔

ان ذلك لحق تخاصم اهل النار: یعنی ظاہر یہ بات خلاف قیاس ہے کہ اس افراتفری میں ایک دوسرے سے جھگڑیں۔ عذاب کا ہولناک منظر کیسے دوسری طرف متوجہ ہونے دے گا۔ لیکن یاد رکھو ایسا ہو کر رہے گا۔ یہ بالکل یقینی چیز ہے اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اور حقیقت میں یہ ان کے عذاب کی تکمیل ہے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور بے شک سرکشوں کا برا ٹھکانہ، جہنم کہ اس میں جائیں گے تو کیا ہی برا بچھونا (بھڑکنے والی آگ کہ وہی فرش ہوگی)۔ ان کو یہ ہے تو اسے چکھیں کھولتا پانی اور پیپ (جو جہنمیوں کے جسموں اور ان کے سڑے ہوئے جسموں اور نجاست کے مقاموں سے بہے گی، جلتی، بدبودار)۔ اور اسی شکل کے اور جوڑے (قسم قسم کے عذاب)۔ ان سے کہا جائے گا یہ ایک اور فوج تمہارے ساتھ دھنسی پڑتی ہے جو تمہاری تھی۔ وہ کہیں گے ان کو کھلی جگہ نہ ملیو، آگ میں تو ان کو جانا ہی ہے وہاں بھی تنگ جگہ میں رہیں۔ تابع بولے بلکہ تمہیں کھلی جگہ نہ ملیو یہ مصیبت تم ہمارے آگے لائے (کہ تم نے پہلے کفر اختیار کیا اور ہمیں اس راہ پر چلایا)۔ تو (جہنم) کیا ہی برا ٹھکانہ ہے۔ وہ بولے اے ہمارے رب جو (کفار کے عمائد اور سردار) یہ مصیبت ہمارے آگے لائے انہیں آگ میں دونا عذاب بڑھا۔ بولے ہمیں کیا ہوا ہم ان مردوں کو نہیں دیکھتے جہنم میں ہم برا سمجھتے تھے، کیا ہم نے انہیں ہنسی بنا لیا یا آنکھیں ان کی طرف سے پھر گئیں۔ بے شک یہ ضرور حق ہے دوزخیوں کا باہم جھگڑا۔

هذا فوج مقتحم معاکم: حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جب کافروں کے سردار جہنم میں داخل ہوں گے اور ان کے پیچھے پیچھے ان کی اتباع کرنے والے تو جہنم کے خادم ان سرداروں سے کہیں گے یہ تمہارے متبعین کی فوج ہے جو تمہاری طرح تمہارے ساتھ جہنم میں دھنسی پڑتی ہے۔

وقالوا مالنا لانری رجالا کنا نعلمہم من الاشرار: یعنی غریب مسلمانوں کو اور انہیں اپنے دین کا مخالف ہونے کے باعث شریر کہتے تھے اور غریب ہونے کی وجہ سے حقیر سمجھتے تھے۔ جب کفار جہنم میں انہیں نہ دیکھیں گے تو کہیں گے وہ ہمیں کیوں نظر نہیں آتے۔

اتخذنہم سخریا: اور درحقیقت وہ ایسے نہ تھے۔ دوزخ میں آئے ہی نہیں، ہمارا ان کے ساتھ استہزا کرنا اور ان کی ہنسی بنانا باطل تھا۔

ام زاغت عنہم الابصار: اس لئے وہ ہمیں نظر نہ آئے کہ ان کی طرف سے آنکھیں پھر گئیں اور دوزخ میں ہم ان کے مرتبے اور بزرگی کو نہ دیکھ سکے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (قبولیت کے لئے)

اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ عَلِيمَ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ۔

﴿سورہ زمر (مکی) آیت: ۴۶، قرآنی ترتیب: ۳۹، نزولی ترتیب: ۵۹﴾

ترجمہ: خدایا آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، حاضر و غائب کے جاننے والے تو ہی اپنے بندوں کے درمیان اس چیز کا فیصلہ کرے گا جس میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے اللہ آسمان اور زمین کے پیدا کرنے والے، باطن اور ظاہر کے جاننے والے آپ ہی (قیامت کے روز) اپنے بندوں کے درمیان ان امور میں فیصلہ فرمائیں گے جن میں وہ باہم اختلاف کرتے تھے۔ یعنی آپ ان مکابرین کی فکر میں نہ پڑیے بلکہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کیجئے، وہ عملی فیصلہ کر دیں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے خدا (اے) آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے (اور) پوشیدہ اور ظاہر کے جاننے والے تو ہی اپنے بندوں میں ان باتوں کا جن میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں فیصلہ کرے گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے اللہ پیدا کرنے والے آسمانوں کے اور زمین کے جاننے والے چھپے اور ظاہر کے تو ہی فیصلہ کرے گا اپنے بندوں میں جس چیز میں وہ جھگڑ رہے تھے۔

یعنی جب ایسی موٹی باتوں میں بھی جھگڑے ہونے لگیں اور اللہ کا اتنا وقار بھی دلوں میں نہ رکھا تو اب تیرے ہی سے فریاد ہے تو ہی ان جھگڑوں کا عملی فیصلہ کرے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے اللہ آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، نہاں اور عیاں کے جاننے والے تو اپنے بندوں میں فیعلہ فرمائے گا جس میں وہ اختلاف رکھتے تھے۔

یعنی امر دین میں۔ ابن مسیب سے منقول ہے کہ یہ آیت پڑھ کر جو دعا مانگی جائے قبول ہوتی ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فرشتوں کی دعا اہل ایمان کے لئے

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ
لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ
عَذَابَ الْجَحِيمِ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَ
ذُرِّيَّتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝۹ وَفِيهِمُ السَّيَّاتُ ۝۱۰ وَمَنْ تَقِ السَّيَّاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ ۝۱۱
ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۝۱۲

﴿سورہ مومن (مکی) آیات: ۷-۹، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: عرش الہی کے حامل فرشتے اور وہ جو عرش کے گرد و پیش حاضر رہتے ہیں، سب اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ”اے ہمارے رب، تو اپنی رحمت اور اپنے علم کے ساتھ ہر چیز پر چھایا ہوا ہے، پس معاف کرو اور عذاب دوزخ سے بچالے۔ ان لوگوں کو جنہوں نے توبہ کی ہے اور تیرا راستہ اختیار کیا ہے۔ اے ہمارے رب اور داخل کر ان کو ہمیشہ رہنے والی ان جنتوں میں جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے۔ اور ان کے والدین اور بیویوں اور اولاد میں سے جو صالح ہوں (ان کو بھی وہاں ان کے ساتھ ہی پہنچا دے)۔ تو بلاشبہ قادر مطلق اور حکیم ہے اور بچا دے ان کو برائیوں سے۔ جس کو تو نے قیامت کے دن برائیوں سے بچا دیا اس پر تو نے بڑا رحم کیا، یہی بڑی کامیابی ہے۔“

الذین يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا: یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کی تسبیح کے لیے ارشاد ہوئی ہے۔ وہ اس وقت کفار مکہ کی بان رازیاں اور چیرہ دستیوں اور ان کے مقابلہ میں اپنی بے بسی دیکھ دیکھ کر سخت دل شکستہ ہو رہے تھے۔ اس پر فرمایا گیا کہ ان گھٹیا اور رذیل لوگوں کی باتوں پر تم رنجیدہ کیوں ہوتے ہو۔ تمہارا مرتبہ تو وہ ہے کہ عرش الہی کے حامل فرشتے اور عرش کے گرد و پیش حاضر رہنے والے ملائکہ تک تمہارے حای ہیں اور تمہارے حق میں اللہ تعالیٰ کے حضور سفارشیں کر

رہے ہیں۔ عام فرشتوں کے بجائے عرش الہی کے حامل اور اس کے گرد و پیش حاضر رہنے والے فرشتوں کا ذکر یہ تصور دلانے کے لیے کیا گیا ہے کہ سلطنت خداوندی کے عام اہل کار تو درکنار وہ ملائکہ مقربین بھی جو اس سلطنت کے ستون ہیں اور جنہیں فرماوائے کائنات کے ہاں قرب کا مقام حاصل ہے، تمہارے ساتھ گہری دلچسپی و ہمدردی رکھتے ہیں۔ پھر یہ جو فرمایا گیا کہ یہ ملائکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا رشتہ ہی وہ اصل رشتہ ہے جس نے عرشیوں اور فرشیوں کو ملا کر ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے عرش کے قریب رہنے والے فرشتوں کو زمین پر بسنے والے ان خاکی انسانوں سے دلچسپی پیدا ہوئی ہے جو انہی کی طرح اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ فرشتوں کے اللہ پر ایمان رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کفر کر سکتے تھے مگر انہوں نے اسے چھوڑ کر ایمان اختیار کیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ وحدہ لا شریک ہی کا اقتدار مانتے ہیں۔ کوئی دوسری ہستی ایسی نہیں ہے جو انہیں حکم دینے والی ہو اور وہ اس کے آگے سر اطاعت جھکاتے ہوں۔ یہی مسلک جب ایمان لانے والے انسانوں نے بھی اختیار کر لیا تو اتنے بڑے اختلاف جنس اور بعد مقام کے باوجود ان سے اور فرشتوں کے درمیان ہم مشربلی کا مضبوط تعلق قائم ہو گیا۔

ربنا وسعت کل شی رحمة و علما فاغفر للذین تابوا: یعنی اپنے بندوں کی کمزوریاں اور لغزشیں اور خطائیں تجھ سے چھپی ہوئی نہیں ہیں، بے شک تو سب کچھ جانتا ہے مگر تیرے علم کی طرح تیرا دامن رحمت بھی تو وسیع ہے، اس لیے ان کی خطاؤں کو جاننے کے باوجود ان غریبوں کو بخش دے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ برائے رحمت ان سب لوگوں کو بخش دے جن کو برائے علم تو جانتا ہے کہ انہوں نے سچے دل سے توبہ کی ہے اور فی الواقع تیرا راستہ اختیار کر لیا ہے۔

معاف کرنا اور عذاب دوزخ سے بچا لینا اگرچہ صریحاً لازم و ملزوم ہیں اور ایک بات کا ذکر کر دینے کے بعد دوسری بات کہنے کی بظاہر کوئی حاجت نہیں رہتی لیکن اس طرز بیان سے دراصل اہل ایمان کے ساتھ فرشتوں کی گہری دلچسپی کا موقع پالیتا ہے تو پھر وہ الحاح کے ساتھ ایک ہی درخواست کو بار بار طرح طرح سے پیش کرتا ہے اور ایک بات بس ایک دفعہ عرض کر کے اس کی تسلی نہیں ہوتی۔

واتبعوا سیلک: یعنی نافرمانی چھوڑ دی ہے، سرکشی سے باز آ گئے ہیں، اور فرمانبرداری اختیار کر کے زندگی کے اس راستے پر چلنے لگے ہیں جو تو نے خود بتایا ہے۔

ربنا وادخلہم جنت عدن النی وعدتہم: اس میں بھی وہی الحاح کی کیفیت پائی جاتی ہے جس کی طرف اوپر حاشیہ میں ہم نے اشارہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ معاف کرنا اور دوزخ سے بچا لینا آپ سے آپ جنت میں داخل کرنے کو مستلزم ہے، اور پھر جس جنت کا اللہ نے خود مومنین سے وعدہ کیا ہے، بظاہر اسی کے لیے مومنین کے حق میں دعا کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن اہل ایمان کے لیے فرشتوں کے دل میں جذبہ خیر خواہی کا اتنا جوش ہے کہ وہ اپنی طرف سے ان کے حق میں کلمہ خیر کہتے ہی چلے جاتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سب مہربانیاں ان کے ساتھ کرنے والا ہے۔

و من صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریئہم: یعنی ان کی آنکھیں ٹھنڈی کرنے کے لیے ان کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد کو بھی ان کے ساتھ جمع کر دے۔ یہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے خود بھی ان نعمتوں کے سلسلے میں بیان فرمائی ہے جو جنت میں اہل ایمان کو دی جائیں گی۔ ملاحظہ ہو سورہ رعد آیت ۲۳۔ اور سورہ طور آیت ۲۱۔ سورہ طور والی آیت میں یہ تصریح بھی ہے کہ اگر ایک شخص جنت میں بلند درجے کا مستحق ہو اور اس کے والدین اور بال بچے اس مرتبے کے مستحق نہ ہوں تو اس کو نیچے لا کر ان کے ساتھ ملانے کے بجائے اللہ تعالیٰ ان کو اٹھا کر اس کے درجے میں لے جائے گا۔

وقہم السیات: ”سیئات“ (برائیوں) کا لفظ تین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور تینوں ہی یہاں مراد ہیں۔ ایک غلط عقائد اور بگڑے ہوئے اخلاق اور برے اعمال۔ دوسرے گمراہی اور اعمال بد کا وہاں۔ تیسرے آفات اور مصائب اور لذیبتیں خواہ وہ اس دنیا کی ہوں یا عالم برزخ کی یا روز قیامت کی۔ فرشتوں کی دعا کا مقصود یہ ہے کہ ان کو ہر اس چیز سے بچا جو ان کے حق میں بری ہو۔

و من تق السیات یومئذ: روز قیامت کی برائیوں سے مراد میدان حشر کا ہول، سائے اور ہر قسم کی آسائشوں سے محرومی، محاسب کی سختی، تمام خلایق کے سامنے زندگی کے راز فاش ہونے کی رسوائی اور دوسری وہ تمام ذلتیں اور سختیاں ہیں جن سے وہاں مجرمین کو سابقہ پیش آنے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: جو فرشتے کہ عرش الہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو فرشتے اس کے گردا گرد ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح و تحمید کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان والوں کے لئے (اس طرح) استغفار کیا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ کی رحمت (عامہ) اور علم ہر چیز کو شامل ہے (پس اہل ایمان پر بدرجہ اولیٰ رحمت ہو گی)۔ سو ان لوگوں کو بخش دیجئے جنہوں نے (شرک و کفر سے) توبہ کر لی ہے اور آپ کے رستے پر چلتے ہیں اور ان کو جہنم کے عذاب سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پروردگار ان کو ہمیشہ رہنے کی بہشتوں میں جن کا آپ نے ان سے وعدہ کیا ہے داخل کر دیجئے اور ان کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد میں جو (جنت کے) لائق (یعنی مومن) ہوں ان کو بھی داخل کر دیجئے۔ بلاشبہ آپ زبردست حکمت والے ہیں (یعنی آپ مغفرت پر قادر ہیں اور ہر ایک کے مناسب اس کو درجہ عطا فرماتے ہیں)۔ اور ان کو (قیامت کے دن ہر طرح کی) تکالیف سے بچائیے (گو وہ جہنم سے خفیف ہو، جیسے میدان قیامت کی پریشانیاں)۔ اور آپ جس کو اس دن کی تکالیف سے بچالیں تو اس پر آپ نے (بہت) مہربانی فرمائی، اور یہ بڑی کامیابی ہے۔

وقہم عذاب الجحیم: جو کہ مقتضی ہے مغفرت کا، کیونکہ عذاب کا سبب ذنوب ہیں۔ ان کے ارتقاء سے وہ بھی مرتفع ہو جاوے گا۔

وذلك هو الفوز العظيم: یعنی مغفرت و حفاظت عذاب اکبر و اصغر سے اور دخول جنت بڑی چیز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: جو عرش کو اٹھائے ہوئے اور اس کے گرداگرد (حلقہ باندھے ہوئے) ہیں (یعنی فرشتے) وہ اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے رہتے ہیں اور اس کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور مومنوں کے لئے بخشش مانگتے رہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار میرے تیرا علم اور تیری رحمت ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے، تو جن لوگوں نے توبہ کی اور تیرے راستے پر چلے ان کو بخش دے اور ان کو دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے ہمارے پروردگار ان کو ہمیشہ رہنے کی بہشتوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے اور جو ان کے باپ دادا اور ان کی بیویوں اور ان کی اولاد میں سے نیک ہوں ان کو بھی۔ بے شک تو غالب حکمت والا ہے۔ اور ان کو عذابوں سے بچائے رکھ اور جس کو تو اس روز عذابوں سے بچا لے گا تو بے شک اس پر مہربانی فرمائی۔ اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: جو لوگ اٹھا رہے ہیں عرش کو اور جو اس کے گرد ہیں پاکی بولتے ہیں اپنے رب کی اور خوبیاں اور اس پر یقین رکھتے ہیں اور گناہ بخشواتے ہیں ایمان والوں کے۔ اے پروردگار ہر چیز سمائی ہوئی ہے تیری بخشش اور خبر (آگاہی) میں سو معاف کر ان کو جو توبہ کریں اور چلیں تیری راہ پر اور بچا ان کو عذاب آگ سے۔ اے رب ہمارے اور داخل کر ان کو سدا بسنے (ہمیشہ رہنے) کے باغوں میں جن کا وعدہ کیا تو نے ان سے اور جو کوئی نیک ہو ان کے باپوں میں اور عورتوں میں اور اولاد میں۔ بے شک تو ہی ہے زبردست حکمت والا۔ اور بچا ان کو برائیوں سے اور جس کو تو بچائے اس دن، اس پر مہربانی کی تو نے۔ اور یہ جو ہے یہی ہے بڑی مراد پائی۔

الذین يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يومنون به و يستغفرون للذين امنوا: پہلی آیات میں مجرمین و منکرین کا حال زبوں بیان ہوا تھا۔ یہاں ان کے مقابل مومنین تائبین کا فضل و شرف بیان کرتے ہیں۔ یعنی عرش عظیم کو اٹھانے والے اور اس کے گرد طواف کرنے والے بے شمار فرشتے جن کی غذا صرف حق تعالیٰ کی تسبیح و تحمید ہے اور جو مقربین بارگاہ ہونے کی وجہ سے اعلیٰ درجہ کا ایمان و یقین رکھتے ہیں، وہ اپنے پروردگار کے آگے مومنین کے لئے استغفار کرتے ہیں۔ سبحان اللہ، اس عزت افزائی اور شرف و احترام کا کیا ٹھکانا ہے کہ فرش خاک پر رہنے والے مومنین سے جو خطائیں اور لغزشیں ہو گئیں ملائکہ گردبین بارگاہ احدیت میں ان کے لئے غائبانہ معافی چاہیں۔ اور جب ان کی شان میں و يفعلون ما يومرون آیا ہے تو وہ حق تعالیٰ کی طرف سے اس کام پر مامور ہوں گے۔

ربنا وسعت كل شيء و علما فاعف عن الذين تابوا و اتبعوا سبيلك و فهم عذاب الجحيم: یہ فرشتوں کے استغفار کی صورت بتلائی۔ یعنی بارگاہ احدیت میں یوں عرض کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ کا علم اور رحمت ہر چیز کو محیط ہے پس جو کوئی تیرے علم محیط میں برائیوں کو چھوڑ کر سچے دل سے تیری طرف رجوع ہو اور تیرے راستے پر چلنے کی کوشش کرتا ہو، اگر اس سے بمقتضائے بشریت کچھ کمزوریاں اور خطائیں، سرزد ہو جائیں

آپ اپنے فضل و رحمت سے اسے معاف فرمائیں۔ نہ دنیا میں ان پر دار و گیر ہو اور نہ دوزخ کا منہ دیکھنا پڑے۔
باقی جو مسلمان توبہ و انابت کی راہ اختیار نہ کرے اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ آیت ہذا اس کی طرف سے سکت
ہے۔ بظاہر حاملین عرش ان کے حق میں دعا نہیں کرتے۔ اللہ کا ان کے ساتھ کیا معاملہ ہو گا؟ یہ دوسری نصوص
سے طے کرنا چاہئے۔

ومن صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریعتهم یعنی اگرچہ بہشت ہر کسی کو اپنے عمل سے ملتی ہے (جیسا کہ یہاں
بھی و من صلح کی قید سے ظاہر ہے) بدون اپنے ایمان و صلاح کے بیوی، بیٹا اور ماں باپ کام نہیں آتے لیکن
تیری حکمتیں ایسی بھی ہیں کہ ایک کے سبب سے کتنوں کو ان کے عمل سے زیادہ اعلیٰ درجہ پر پہنچا دے۔ کما قال
تعالیٰ والذین امنوا و اتبعوہم ذریعتہم بایمان الحقناہم ذریعتہم و ما التناہم من عملہم من شیء (طور۔۔۔) اور گہری
نظر سے دیکھا جائے تو حقیقت میں وہ بھی ان ہی کے کسی عمل قلبی کا بدلہ ہو۔ مثلاً وہ آرزو رکھتے ہوں کہ ہم
بھی اسی مرد صالح کی چال چلیں۔ یہ نیت اور نیکی کی حرص اللہ کے ہاں مقبول ہو جائے یا اس مرد صالح کے اکرام
و مدارات ہی کی ایک صورت یہ ہو کہ اس کے ماں باپ اور بیوی بچے بھی اس کے درجہ میں رکھے جائیں۔

وقہم السیات ومن تق السیات یومئذ فقد رحمته و ذلك هو الفوز العظیم یعنی محشر میں ان کو کوئی برائی (مثلاً
گھبراہٹ اور پریشانی وغیرہ) لاحق نہ ہو۔ اور یہ عظیم الشان کامیابی صرف تیری خاص مہربانی ہی سے حاصل ہو سکتی
ہے۔ بعض مفسرین نے سیئات سے اعمال سیئہ مراد لئے ہیں یعنی آگے کو انہیں برے کاموں سے محفوظ فرما دے
اور ان کی نواہی کر دے کہ برائی کی طرف نہ جائیں۔ ظاہر ہے جو آج یہاں برائی سے بچ گیا اس پر تیرا فضل ہو
گیا۔ وہ ہی آخرت میں اعلیٰ کامیابی حاصل کرے گا۔ اس تفسیر پر یومئذ کا ترجمہ بجائے ”اس دن“ کے ”اس دن“
ہونا چاہئے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں: ”یعنی تیری مہربانی ہو کہ برائیوں سے بچے۔ اپنے عمل سے کوئی نہیں بچ
سکتا۔ تھوڑی بہت برائی سے کون خالی ہے۔“ یہ الفاظ دونوں تفسیروں پر چسپاں ہو سکتے ہیں۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جو عرش اٹھائے ہوئے ہیں (یعنی ملائکہ حاملین عرش جو اصحاب قرب اور ملائکہ میں اشرف و افضل
ہیں) اور جو اس کے گرد ہیں (یعنی جو ملائکہ عرش کا طواف کرنے والے ہیں انہیں کروبی کہتے ہیں اور ملائکہ میں
صاحب سیادت ہیں) اپنے رب کی تعریف کے ساتھ اس کے پاکی بولتے (سبحان اللہ و بحمدہ) اور اس پر ایمان لاتے
اور مسلمانوں مغفرت مانگتے ہیں (اور بارگاہ الہی میں اس طرح عرض کرتے ہیں) اے ہمارے رب تیری رحمت و علم
میں ہر چیز کی سمائی ہے تو انہیں بخش دے جنہوں نے توبہ کی اور تیری راہ (یعنی دین اسلام) پر چلے اور انہیں
دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے ہمارے رب اور انہیں بسنے کے باغوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے
وعدہ فرمایا ہے اور ان کو جو نیک ہوں ان کے باپ دادا اور بیسیوں اور اولاد میں (انہیں بھی داخل کر)۔ بے شک تو
ہی عزت و حکمت والا ہے۔ اور انہیں گناہوں کی شامت سے بچا لیں اور جسے تو اس دن گناہوں کی شامت سے
بچائے تو بے شک تو نے اس پر رحم فرمایا اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

یسبحون بحمد ربہم: شہر بن حوشب نے کہا کہ حاملین عرش آٹھ ہیں ان میں سے چار کی تسبیح یہ ہے:

سبحانک الہم و بحمدک لک الحمد علی حلمک بعد علمک

اور چار کی یہ ہے:

سبحانک الہم و بحمدک لک الحمد علی عفوک بعد قدرک

ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما: یعنی تیری رحمت اور تیرا علم ہر چیز کو وسیع ہے۔ دعا سے پہلے عرض ثنا سے معلوم ہوا کہ آداب دعائیں سے یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی جائے پھر مراد عرض کی جائے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (متکبر کے شر سے بچنے کیلئے)

وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ۝

﴿سورہ مومن (کی) آیت: ۲۷، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے کہا: میں نے تو ہر اس متکبر کے مقابلے میں جو یوم الحساب پر ایمان نہیں رکھتا اپنے رب اور تمہارے رب کی پناہ لے لی ہے۔

یہاں دو برابر کے احتمال ہیں، جن میں سے کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اس وقت دربار میں خود موجود ہوں، اور فرعون نے ان کی موجودگی میں انہیں قتل کر دینے کا ارادہ ظاہر کیا ہو، اور حضرت نے اس کو اور اس کے درباریوں کو خطاب کر کے اسی وقت برملا یہ جواب دے دیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ کی غیر موجودگی میں فرعون نے اپنی حکومت کے ذمہ دار لوگوں کی کسی مجلس میں ہی خیال ظاہر کیا ہو اور اس گفتگو کی اطلاع آنجناب کو اہل ایمان میں سے کچھ لوگوں نے پہنچائی ہو، اور اسے سن کر آپ نے اپنے پیروؤں کی مجلس میں یہ بات ارشاد فرمائی ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی ہو، حضرت موسیٰ کے الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ فرعون کی دھمکی ان کے دل میں ذرہ برابر بھی خوف کی کوئی کیفیت پیدا نہ کر سکی اور انہوں نے اللہ کے بھروسے پر اس کی دھمکی اسی کے منہ پر مار دی۔ اس واقعہ کو جس موقع پر قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے، اس سے خود بخود یہ بات نکلتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی یہی جواب ان سب ظالموں کو ہے جو یوم الحساب سے بے خوف ہو کر آپ کو قتل کر دینے کی سازشیں کر رہے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: اور موسیٰ نے (جب یہ بات سنی تو) کہا کہ میں اپنے اور تمہارے (یعنی سب کے) پروردگار کی پناہ لیتا ہوں ہر خردماغ شخص (کے شر) سے جو روز حساب پر یقین نہیں رکھتا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: موسیٰ نے کہا کہ میں ہر متکبر سے جو حساب کے دن (یعنی قیامت) پر ایمان نہیں لاتا اپنے اور تمہارے پروردگار کی پناہ لے چکا ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور کہا موسیٰ نے میں پناہ لے چکا ہوں اپنے اور تمہارے رب کی ہر غرور والے سے۔
حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جب اپنے قتل کے بارے میں فرعون کے مشوروں کی خبر پہنچی تو فرمایا کہ مجھے ان کی دھمکیوں کی مطلق پروا نہیں ہے۔ فرعون اکیلا تو کیا ساری دنیا کے متکبرین و جبارین بھی جمع ہو جائیں تو تب بھی میرا اور تمہارا رب ان کے شر سے بچانے کے لئے کافی ہے۔ میں اپنے کو تنہا اسی کی پناہ میں دے چکا ہوں۔ وہی میرا حامی و مددگار ہے۔

کمال قال تعالیٰ "لا تخافا اننی معکم اسمع و اری" (طہ: ۴۶) بھلا اس کی حمایت اور امداد کے بعد کسی مغرور انسان کا کیا ڈر۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور موسیٰ نے (فرعون کی دھمکیاں سن کر) کہا میں تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں ہر متکبر سے کہ حساب کے دن پر یقین نہیں لاتا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کی سختیوں کے جواب میں اپنی طرف سے کوئی کلمہ تعالیٰ کا نہ فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ سے پناہ چاہی اور اس پر بھروسہ کیا۔ یہی خدا شناسوں کا طریقہ ہے اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر ایک بلا سے محفوظ رکھا۔ اور مبارک جملوں میں کیسی نفیس ہدایتیں ہیں۔ یہ فرمانا کہ تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں اور اس میں ہدایت ہے رب ایک ہی ہے یہ بھی ہدایت ہے کہ جو اس کی پناہ میں آئے اس پر بھروسہ کرے اور اس کی مدد فرمائے کوئی اس کو ضرر نہیں پہنچا سکتا۔ یہ بھی ہدایت ہے کہ اسی پر بھروسہ کرنا شانِ بندگی ہے اور تمہارے رب فرمانے میں یہ بھی ہدایت ہے کہ اگر تم اس پر بھروسہ کرو تو تمہیں بھی سعادت نصیب ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے)

وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفَلَكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ۝ لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحَنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ۝ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ ۝

﴿سورہ زخرف (کی) آیات: ۱۱-۱۳، قرآنی ترتیب: ۴۳، نزولی ترتیب: ۶۲﴾

ترجمہ: اور جس نے تمہارے لئے کشتیوں اور جانوروں کو سواری بنایا تاکہ تم ان کی پشت پر چڑھو اور جب تم ان پر بیٹھو تو اپنے رب کا احسان یاد کرو اور کہو کہ "پاک ہے وہ جس نے ان چیزوں کو ہمارے لئے مسخر کر دیا ورنہ ہم ان کو قابو میں لانے کی طاقت نہ رکھتے تھے، اور ایک روز ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔

یعنی زمین کی تمام مخلوقات میں سے تنہا انسان کو کشتیاں اور جہاز چلانے اور سواری کے لئے جانور استعمال کرنے کی یہ قدرت اللہ تعالیٰ نے اس لئے تو نہیں دی تھی کہ وہ غلہ کی بوریوں کی طرح ان پر لے جانے اور کبھی نہ سوچتے کہ آخر وہ کون ہے جس نے ہمارے لئے بحرِ ذخار میں کشتیاں دوڑانے کے احکامات پیدا کئے اور جس نے جانوروں کی بے شمار اقسام میں سے بعض کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ ہم سے بدرجہا زیادہ طاقتور ہونے کے باوجود ہمارے تابع فرمان بن جاتے ہیں اور ہم ان پر سوار ہو کر جدھر بھی چاہے جاتے ہیں۔ ان نعمتوں سے فائدہ اٹھانا اور نعمت دینے والے کو فراموش کر دینا، دل کے مردہ اور ضمیر اور عقل کے بے حس ہونے کی علامت ہے۔ ایک زندہ اور حساس قلب رکھنے والا انسان تو ان سواریوں پر جب بیٹھے گا تو اس کا دل احساسِ نعمت اور شکرِ نعمت کے جذبے سے لبریز ہو جائے گا۔ اور وہ پکار اٹھے گا کہ پاک ہے وہ ذات جس نے میرے لیے ان چیزوں کو مسخر کر دیا۔ پاک ہے اس سے کہ اس کی ذات و صفات اور اختیارات میں کوئی اس کا شریک ہو۔ پاک ہے اس کمزوری سے کہ اپنی خدائی کا کام خود چلانے سے وہ عاجز ہو اور دوسرے مددگار خداؤں کی اس حاجت پیش آئے۔ پاک ہے اس سے کہ میں ان نعمتوں کا شکریہ ادا کرنے میں اس کے ساتھ کسی اور کو شریک کروں۔

اس منشا کی عملی اور بہترین تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اذکار ہیں جو سواریوں پر بیٹھتے وقت آپ کی زبان مبارک سے ادا ہوتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی سواری پر سفر کے لئے سوار ہوتے تو تین دفعہ اللہ اکبر کہتے اور پھر یہ آیت پڑھتے تھے اور اس کے بعد یہ دعا مانگا کرتے تھے:

اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ فِیْ سَفَرِیْ هَذَا الْبَرَّ وَ التَّقْوٰی، وَ مِنْ الْعَمَلِ مَا تَرْضٰی اللّٰهُمَّ هَوِّنْ لَّنَا السَّفَرَ وَ اطْوِلْنَا الْبَعْدَ، اللّٰهُمَّ اَنْتَ الصَّاحِبُ فِی السَّفَرِ وَ الْخَلِیْفَةُ فِی الْاَهْلِ، اللّٰهُمَّ اصْحَبْنَا فِی سَفَرِنَا وَ اخْلِفْنَا فِیْ اَهْلِنَا۔

ترجمہ: خدایا میں تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ میرے اس سفر میں مجھے نیکی اور تقویٰ اور ایسے عمل کی توفیق

دے جو تجھے پسند ہو۔ خدایا ہمارے لئے سفر کو آسان بنا دے اور لمبی مسافت کو لپیٹ دے۔ خدایا تو ہی سفر کا ساتھی ہے اور ہمارے پیچھے ہمارے اہل و عیال کا نگہبان ہے۔ خدایا ہمارے سفر میں اور ہمارے ساتھ اور پیچھے ہمارے گھر والوں کی خبر گیری فرما۔

حضرت علی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بس اللہ اکبر کہا کر رکاب میں پاؤں رکھا، پھر سوار ہونے کے بعد فرمایا سبحانک لا الہ الا انت، قد ظلمت نفسی فاغفر لی۔ پھر تین مرتبہ الحمد للہ اور تین دفعہ اللہ اکبر کہا، پھر فرمایا سبحانک، لا الہ الا انت، قد ظلمت نفسی فاغفر لی۔ اس کے بعد آپ بس دیے۔ میں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ بسے کس بات پر؟ فرمایا، بندہ جب رب اغفر لی کہتا ہے تو اللہ تبارک و تعالیٰ کو اس کی یہ بات بڑی پسند آتی ہے، وہ فرماتا ہے کہ میرا یہ بندہ جانتا ہے کہ میرے سوا مغفرت کرنے والا کوئی اور نہیں ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہ)

ایک صاحب بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ میں جانور پر سوار ہوا اور میں نے آیت سبحان الذی سخر لنا هذا پڑھی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا اس طرح کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے؟ میں نے عرض کیا پھر کیا کہوں؟ فرمایا یوں کہو کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں اسلام کی ہدایت دی۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیج کر ہم پر احسان فرمایا۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے ہمیں اس بہترین امت میں داخل کیا و حق خدا کے لیے نکالی گئی ہے اس کے بعد یہ آیت پڑھو (ابن جریر، احکام القرآن للجصاص)

وانا الی ربنا لمنقلبون: مطلب یہ ہے کہ ہر سفر پر جاتے ہوئے یاد کر لو کہ آگے ایک بڑا اور آخری سفر بھی درپیش ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ ہر سواری کو استعمال کرنے میں یہ امکان بھی ہوتا ہے کہ شاید کوئی حادثہ اسی سفر کو آدمی کا آخری سفر بنا دے، اس لیے بہتر ہے کہ ہر مرتبہ وہ اپنے رب کی طرف واپسی کو یاد کر کے چلے تاکہ اگر مرنا ہی ہے تو بے خبر نہ مرے۔

یہاں تھوڑی دیر ٹھہر کر ذرا اس تعلیم کے اخلاقی نتائج کا بھی اندازہ کر لیجئے۔ کیا آپ یہ تصور کر سکتے ہیں کہ جو شخص کسی سواری پر بیٹھتے وقت سمجھ بوجھ کر پورے شعور کے ساتھ اس طرح اللہ کو اور اس کی حضور اپنی واپسی اور جواب دہی کو یاد کر کے چلا، وہ آگے جا کر کسی فسق و فجور یا کسی ظلم و ستم کا مرتکب ہو گیا؟ کیا کسی فاحشہ سے ملاقات کے لئے، یا کسی کلب میں شراب خوری اور قمار بازی کے لیے جاتے وقت بھی کوئی شخص یہ کلمات زبان سے نکال سکتا ہے یا ان کا خیال کر سکتا ہے؟ کیا کوئی حاکم یا سرکاری افسر، یا تاجر، جو یہ کچھ سوچ کر اور اپنے منہ سے کہہ کر گھر سے چلا ہو، اپنی جائے عمل پر پہنچ کر لوگوں کے حق مار سکتا ہے؟ کیا کوئی سپاہی بے گناہوں کا خون بہانے اور کمزوروں کی آزادی پر ڈاکہ مارنے کے لیے جاتے وقت بھی اپنے ہوائی جہاز یا ٹینک پر قدم رکھتے ہوئے یہ الفاظ زبان پر لا سکتا ہے؟ اگر نہیں تو یہی ایک چیز ہر اس نقل و حرکت پر بند باندھ دینے کے لیے کافی ہے جو معصیت کے لیے ہو۔

○

ترجمہ: اور تمہاری وہ کشتیاں اور چوپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب ان پر بیٹھ چکو تو اپنے رب کی نعمت کو دل میں یاد کرو اور (زبان سے استجاباً) یوں کہو کہ اس کی ذات پاک ہے جس نے ان چیزوں کو ہمارے بس میں کر دیا اور ہم تو ایسے نہ تھے جو ان کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

کیونکہ جانور سے زیادہ زور نہیں۔ اور بے الہام حق کشتی چلانے کی تدبیر سے واقف نہیں۔ دونوں کے متعلق حق تعالیٰ نے تدبیر تعلیم فرمادی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جس نے تمام قسم کے حیوانات پیدا کیے اور تمہارے لئے کشتیاں اور چارپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ ان کی پیٹھ پر چڑھ بیٹھو اور جب اس پر بیٹھ جاؤ پھر اپنے پروردگار کے احسان کو یاد کرو اور کہو کہ وہ (ذات) پاک ہے جس نے اس کو ہمارے زیر فرمان کر دیا اور ہم میں طاقت نہ تھی کہ اس کو بس میں کر لیتے۔ اور ہم اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور بنا دیا تمہارے واسطے کشتیوں اور چوپایوں کو جس پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ چڑھ بیٹھو۔ تم اس کی پیٹھ پر پھر یاد کرو اپنے رب کا احسان جب بیٹھ چکو اس پر اور کہو پاک ہے وہ ذات جس نے بس میں کر دیا ہمارے اس کو اور ہم نہ تھے کہ قابو میں لا سکتے۔ اور ہم کو اپنے رب کی طرف پھر جانا ہے۔
و جعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستروا على ظهوره: یعنی خشکی میں بعض چوپایوں کی پیٹھ پر اور دریا میں کشتی پر سوار ہو۔

ثم تذكروا نعمة ربكم: یعنی چوپایوں اور کشتی پر سوار ہوتے وقت اللہ کا احسان دل سے یاد کرو کہ اس نے ہم کو اس قدر قوی اور ہنرمند بنا دیا ہے کہ ہم اپنے عقل و تدبیر سے ان چیزوں کو قابو میں لے آئے۔ یہ محض خدا کا فضل ہے ورنہ ہم میں اتنی طاقت اور قدرت کہاں تھی کہ ایسی چیزوں کو مسخر کر لیتے۔ نیز دلی یاد کے ساتھ زبان سے سواری کے وقت یہ الفاظ کہنے چاہئیں۔ اِنَّا اِلٰی رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ۔ اور بھی اذکار و داعیہ احادیث میں آئی ہیں جو کتب تفسیر میں مذکور ہیں۔

وانا الی ربنا لمنقلبون: یعنی اس سفر سے آخرت کا سفر یاد کرو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوتے تو یہ ہی تسبیح کہتے تھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور تمہارے لئے کشتیوں اور چوپایوں سے سواریاں بنائیں کہ تم ان کی پیٹھوں پر ٹھیک بیٹھو (خشکی اور تری کے سفر میں)۔ پھر اپنے رب کی نعمت یاد کرو جب اس پر ٹھیک بیٹھ لو، اور یوں کہو پاکی ہے اسے جس نے اس سواری کو ہمارے بس میں کر دیا اور یہ ہمارے بوتے کی نہ تھی اور بے شک ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔

مسلم شریف کی حدیث میں ہے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر میں تشریف لے جاتے تو اپنے ناقہ پر سوار ہوتے وقت پہلے الحمد للہ پڑھتے پھر سبحان اللہ اور اللہ اکبر، یہ سب تین تین بار۔ پھر یہ آیت پڑھتے۔

سبحان الذی سخر لنا هذا وما كنا له مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون اور اس کے بعد اور دعائیں پڑھتے اور جب سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کشتی میں سوار ہوتے تو فرماتے بسم اللہ مجربینہا و مرسلہا ان ربی لغفور رحیم۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ایک خاص انسان کی دعا (شکر نعمت، عمل صالح، اولاد اور توبہ کیلئے)

رَبِّ اَوْزِعْنِيْ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلٰى وَالِدَيَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ
وَ اَصْلِحْ لِيْ فِيْ ذُرِّيَّتِيْ اِنِّيْ تَبْتُ اِلَيْكَ وَ اِنِّيْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ○

﴿سورہ الاحقاف (کی) آیت: ۱۵، قرآنی ترتیب: ۴۶، نزولی ترتیب: ۶۶﴾

ترجمہ: اے میرے رب مجھے توفیق دے کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں جو تو نے مجھے اور میرے والدین کو عطا فرمائیں، اور ایسا نیک عمل کروں جس سے تو راضی ہو، اور میری اولاد کو بھی نیک بنا کر مجھے سکھ دے، میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور تابع فرمان (مسلم) بندوں میں سے ہوں۔

یعنی مجھے ایسے نیک عمل کی توفیق دے جو اپنی ظاہری صورت میں بھی ٹھیک ٹھیک تیرے قانون کے مطابق ہو اور حقیقت میں بھی تیرے ہاں مقبول ہونے کے لائق ہو۔ ایک عمل اگر دنیا والوں کے نزدیک بڑا اچھا ہو، مگر خدا کے قانون کی پیروی اس میں نہ کی گئی ہو تو دنیا کے لوگ چاہے اس پر کتنی ہی داد دیں خدا کے ہاں وہ کسی داد کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف ایک عمل ٹھیک ٹھیک شریعت کے مطابق ہوتا ہے اور بظاہر اس کی شکل میں کوئی کسر نہیں ہوتی، مگر نیت کی خرابی، ریا، خود پسندی، فخر و غرور اور دنیا طلبی اس کو اندر سے کھوکھلا کر دیتی ہے اور وہ بھی اس قابل نہیں رہتا کہ اللہ کے ہاں مقبول ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو اس پر مداومت دیجئے کہ میں آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں، اور میں نیک کام کروں جس سے آپ خوش ہوں، اور میری اولاد میں بھی میرے لیے صلاحیت پیدا کر دیجئے۔ میں آپ کی جناب میں توبہ کرتا ہوں اور میں فرمانبردار ہوں۔
حاصل مقام یہ ہوا کہ جو شخص سعید ہوتا ہے وہ اللہ کا حق بھی ادا کرتا ہے اور حقوق والدین کے بھی جو کہ حقوق العباد میں سے ہیں ادا کرتا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھے توفیق دے کہ تو نے جو احسان مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کیے ہیں ان کا شکر گزار ہوں اور یہ کہ نیک عمل کروں جن کو تو پسند کرے۔ اور میرے لیے میری اولاد میں اصلاح (و تقویٰ) دے۔ میں تیرے طرف رجوع کرتا ہوں اور میں فرمانبرداروں میں ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے میرے رب میری قسمت میں کر کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر کیا اور میرے ماں باپ پر، اور یہ کہ کروں نیک کام جس سے تو راضی ہو، اور مجھ کو دے نیک اولاد میری۔ میں نے توبہ کی تیری طرف اور میں ہوں حکم بردار۔

یعنی سعادت مند آدمی ایسا ہوتا ہے کہ جو احسانات اللہ تعالیٰ کے اس پر اور اس کے ماں باپ پر ہو چکے ان کا شکر ادا کرنے اور آئندہ نیک عمل کرنے کی توفیق خدا سے چاہے اور اپنی اولاد کے حق میں بھی نیکی کی دعا مانگے۔ جو کوتاہی حقوق اللہ یا حقوق العباد میں رہ گئی ہو، اس سے توبہ کرے اور ازراہ تواضع و بندگی اپنی مخلصانہ عبودیت و فرمانبرداری کا اعتراف کرے۔ (تنبیہ) صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بڑے ہی خوش قسمت تھے کہ خود ان کو، ان کے ماں باپ کو اور اولاد کو ایمان کے ساتھ صحبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف میسر ہوا۔ صحابہ میں یہ خصوصیت کسی کو حاصل نہیں ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے اور میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف رجوع لایا (ہر امر میں جس میں تیری رضا ہو) اور میں مسلمان ہوں (دل سے بھی اور زبان سے بھی)۔

یہ آیت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نازل ہوئی آپ کی عمر سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دو سال کم تھی۔ جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو آپ نے سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت اختیار کی، اس وقت حضور کی عمر شریف بیس سال کی تھی۔ حضور علیہ

الصلوة والسلام کی ہمراہی میں بغرض تجارت ملک شام کا سفر کیا۔ ایک منزل پر ٹھہرے وہاں ایک بیری کا درخت تھا۔ حضور سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے سایہ میں تشریف فرما ہوئے۔ قریب ہی ایک راہب رہتا تھا۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے پاس چلے گئے۔ راہب نے آپ سے کہا یہ کون صاحب ہیں جو اس بیری کے سایہ میں جلوہ فرما ہیں۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ: یہ محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) ابن عبد اللہ ہیں، عبدالمطلب کے پوتے۔ راہب نے کہا، خدا کی قسم یہ نبی ہیں۔ اس بیری کے سایہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد سے آج تک ان کے سوا کوئی نہیں بیٹھا۔ یہی نبی آخر الزمان ہیں۔ راہب کی یہ بات حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دل میں اثر کر گئی اور نبوت کا یقین آپ کے دل میں جم گیا اور آپ نے صحبت شریف کی ملازمت اختیار کی سفر و حضر میں آپ سے جدا نہ ہوتے۔ جب سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عمر شریف چالیس سال کی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حضور کو اپنی نبوت و رسالت کے ساتھ سرفراز فرمایا تو حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ پر ایمان لائے اس وقت حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اڑتیس سال کی تھی جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر چالیس سال کی ہوئی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی۔ چنانچہ اللہ نے سب کو ہدایت فرمائی اور اسلام سے مشرف کیا، حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے والد کا نام ابوقحافہ اور والدہ کا نام ام الخیر ہے۔ آپ کی دعا مستجاب ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو حسن عمل کی وہ دولت عطا فرمائی کہ تمام امت کے اعمال آپ کے ایک عمل کے برابر نہیں ہو سکتے، آپ کی نیکیوں میں سے ایک یہ ہے کہ نومومن جو ایمان کی وجہ سے سخت ایذوں اور تکلیفوں میں مبتلا تھے ان کو آپ نے آزاد کیا انہیں میں سے ہیں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی اولاد میں صلاح رکھی آپ کی تمام اولاد مومن ہے اور ان میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مرتبہ کس قدر بلند و بالا ہے کہ تمام عورتوں پر اللہ تعالیٰ نے انہیں فضیلت دی ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کے والدین بھی مسلمان اور آپ کے صاحبزادے محمد اور عبداللہ اور عبدالرحمن اور آپ کی صاحبزادیاں حضرت عائشہ اور حضرت اسماء اور آپ کے پوتے محمد بن عبدالرحمن یہ سب مومن اور سب شرف صحابیت سے مشرف صحابہ ہیں۔ آپ کے سوا کوئی ایسا نہیں ہے جس کو یہ فضیلت حاصل ہو کہ اس کے والدین بھی صحابی ہوں، خود بھی صحابی، اولاد بھی صحابی، پوتے بھی صحابی، چار پشتیں شرف صحابیت سے مشرف۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(دشمنوں سے انتقام کیلئے)

اَنتِیْ مَغْلُوْبٌ فَانْتَصِرِ ۝

﴿سُورَةُ الْقَمَرِ (مکی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۵۴، نزولی ترتیب: ۳۷﴾

ترجمہ: میں مغلوب ہو چکا، اب تو ان سے انتقام لے۔

یعنی ان لوگوں نے منہض نبی کی تکذیب ہی پر اکتفا نہ کیا بلکہ انہیں اسے دیوانہ قرار دیا، اس کو دھمکیاں دیں، اس پر لعنت ملامت کی بوچھاڑ کی، اسے ذانت ذیت کر صداقت کی تبلیغ سے باز رکھنے کی کوشش کی، اور اس کا جینا دو بھر کر دیا۔
(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: میں درماندہ ہوں سو آپ (ان سے) انتقام لے لیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (بارالہا) میں (ان کے مقابلے میں) کمزور ہوں تو (ان سے) بدلہ لے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: میں عاجز ہو گیا ہوں تو بدلہ لے۔

یعنی سیکڑوں برس سمجھانے پر بھی جب کوئی نہ پیجا تو بددعا کی، اور کہا اے پروردگار، میں ان سے عاجز آ چکا ہوں۔ ہدایت و فہمائش کی کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی۔ اب آپ اپنے دین اور پیغمبر کا بدلہ لیجئے اور زمین پر کسی کافر کو زندہ نہ چھوڑیے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: میں مغلوب ہوں تو میرا بدلہ لے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



اہل ایمان کی دعا
(کینہ اور بغض سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِأَخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا
رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ۝۴۰

﴿سُورَةُ الْحَشْرِ (مدنی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۵۹، نزولی ترتیب: ۱۰۱﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور

ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لئے کوئی بغض نہ رکھ، اے ہمارے رب تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔
 اس آیت میں اگرچہ اصل مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ حصے کی تقسیم میں حاضر و موجود لوگوں کا ہی نہیں بعد میں آنے والے لوگوں (مسلمانوں) اور ان کی آئندہ آنے والی نسلوں کا حصہ بھی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ اس میں ایک اہم اخلاقی درس بھی مسلمانوں کو دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اسلاف کے حق میں دعائے مغفرت کرتے رہیں نہ یہ کہ ان پر لعنت بھیجیں اور تبرا کریں۔ مسلمانوں کو جس رشتے نے ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا ہے وہ دراصل ایمان کا رشتہ ہے۔ اگر کسی شخص کے دل میں ایمان کی اہمیت دوسری تمام چیزوں سے بڑھ کر ہے تو لامحالہ وہ انب لوگوں کا خیر خواہ ہو گا جو ایمان کے رشتے کے ساتھ ان کے بھائی ہیں۔ ان کے لئے بدخواہی اور بغض و نفرت اس کے دل میں اسی وقت جگہ پا سکتی ہے جبکہ ایمان کی قر اس کی نگاہ میں گھٹ جائے اور کسی دوسری چیز کو اس کی جگہ زیادہ اہمیت دینے لگے۔ لہذا یہ عین ایمان کا تقاضا ہے کہ ایک مومن کا دل دوسرے مومن کے لئے بغض اور نفرت سے خالی ہو۔ اس کے متعلق بہترین سبق ایک حدیث سے ملتا ہے جو نسائی نے حضرت انس سے روایت کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ تین دن مسلسل یہ ہوتا رہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مجلس میں یہ فرماتے کہ اب تمہارے سامنے ایک ایسا شخص آنے والا ہے جو اہل جنت میں سے ہے اور ہر بار وہ آنے والا شخص انصار میں سے ایک صاحب ہی ہوتے۔ یہ دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کو جستو پیدا ہوئی کہ آخر یہ ایسا کیا عمل کرتے ہیں جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں بار بار یہ بشارت دی ہے۔ چنانچہ وہ ایک بہانہ کر کے مسلسل تین روز مسلسل رات گزارتے رہے تاکہ ان کی عبادت کا حال دیکھیں۔ مگر ان کی شب گزاری میں ان کو کوئی غیر معمولی چیز نظر نہ آئی۔ ناچار انہوں نے خود ہی ان سے ایک روز پوچھ لیا کہ بھائی آپ کیا عمل کرتے ہو جس کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے بارے میں یہ عظیم بشارت دیتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ میری عبادت کا حال تو آپ دیکھ چکے ہیں البتہ ایک بات ہے جو شائد اس کی موجب بنی ہو اور وہ یہ ہے کہ میں کسی مسلمان کے خلاف اپنے دل میں کیت نہیں رکھتا اور نہ کسی ایسی بھلائی پر جو اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کی ہو اسے حسد کرتا ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو (بھی) جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے۔ اے ہمارے رب آپ بڑے شفیق رحیم ہیں۔
 یہ دعا معاصرین کو بھی عام ہے۔ مجموعہ کا حاصل یہ ہوا کہ متقدمین کے فضل کے معتقد رہیں اور محبت معاصرین کے لئے بھی عام ہو۔ حرص طبعی و جبلی پر ملامت نہیں۔ البتہ اس کے مقتضائے نامشروع پر عمل کرنا مذموم ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں گناہ معاف فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ (و حسد) نہ پیدا ہونے دے اور اے ہمارے پروردگار تو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب بخش ہم کو اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے داخل ہوئے ایمان میں اور نہ رکھ ہمارے دلوں میں بیر ایمان والوں کا، اے رب تو ہی ہے نرمی والا مہربان۔
یعنی سابقین کے لئے دعائے مغفرت کرتے ہیں اور کسی مسلمان بھائی کے لئے اپنے دل میں بیر اور بغض نہیں رکھتے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ”یہ آیت سب مسلمانوں کے لئے ہے جو اگلوں کا حق مانیں اور انہی کے پیچھے چلیں اور ان سے بیر نہ رکھیں۔“ امام مالک نے یہیں سے فرمایا تھا کہ جو صحابہ سے بغض رکھے اور ان کی بدگوئی کرے اس کے لئے مال فنی میں کچھ حصہ نہیں ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے اور ہمارے دل میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ رکھ (یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے)۔ اے رب ہمارے بے شک تو ہی نہایت مہربان رحم والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(مبلغین کے لئے)

رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ○ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا
وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ○

﴿سورہ ممتحنہ (مدنی) آیات: ۴-۵، قرآنی ترتیب: ۶۰، نزولی ترتیب: ۹۱﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے تیرے ہی اوپر ہم نے بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف رجوع کر لیا ہے اور تیرے ہی حضور ہمیں لوٹنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہمیں کافروں کے لئے فتنہ نہ بنا دے اور اے ہمارے رب ہمارے قصوروں سے درگزر فرما۔ بے شک تو ہی زبردست اور دانا ہے۔

کافروں کے لئے اہل ایمان کی فتنہ بننے کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے ہر مومن کو خدا کی پناہ

مانگنی چاہیے۔ مثال کے طور پر اس کی ایک صورت یہ سکتی ہے کہ کافر ان پر غالب آ جائیں اور اپنے غلبہ کو اس بات کی دلیل قرار دیں کہ ہم حق پر ہیں اور اہل ایمان برسر باطل ورنہ کیسے ہو سکتا تھا کہ ان لوگوں کو خدا کی رضا حاصل ہوتی اور پھر بھی ہمیں ان پر غلبہ حاصل ہوتا۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اہل ایمان پر کافروں کا ظلم و ستم ان کی حد برداشت سے بڑھ جائے اور آخر کار وہ ان سے دب کر اپنے دین و اخلاق کا سودا کرنے پر اتر آئی۔ یہ چیز دنیا بھر میں مومنوں کی جگہ ہنسائی کی موجب ہو گی اور کافروں کو اس سے دین اور اہل دین کی تذلیل کا موقع ملے گا۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دین حق کی نمائندگی کے مقام بلند پر فائز ہونے کے باوجود اہل ایمان اس اخلاقی فضیلت سے مردم رہیں جو اس مقام کے شایان شان ہے، اور دنیا کو ان کی سیرت و کردار میں بھی وہی عیوب نظر آئیں جو جاہلیت کے معاشرے میں عام طور پر پھیلے ہوئے ہوں۔ اس سے کافروں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اس دین میں آخر وہ کیا خوبی ہے جو اسے ہمارے کفر پر شرف عطا کرتی ہو؟

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم آپ پر توکل کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف لوٹنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کا تختہ مشق نہ بنا۔ اور اے ہمارے پروردگار ہمارے گناہ معاف کر دیجئے بے شک آپ زبردست حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار تجھی پر ہمارا بھروسہ ہے اور تیری ہی طرف ہم رجوع کرتے ہیں اور میرے ہی حضور میں (ہمیں) لوٹ کر آنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کے ہاتھ سے عذاب نہ دلانا۔ اور اے پروردگار ہمارے ہمیں معاف فرما بے شک تو غالب حکمت والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے تجھ پر بھروسہ کیا اور تیری طرف رجوع ہوئے اور تیری طرف ہے سب کو آنا۔ اے رب ہمارے مت جانچ ہم پر کافروں کو۔ اور ہم کو معاف کر اے رب ہمارے تو ہی ہے زبردست حکمت والا۔

ربنا عليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير: یعنی سب کو چھوڑ کر تجھ پر بھروسہ کیا اور قوم سے ٹوٹ کر تیری طرف رجوع ہوئے اور خوب جانتے ہیں کہ سب کو پھر کر تیری ہی طرف آنا ہے۔

ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا: یعنی ہم کو کافروں کے واسطے محل آزمائش اور تختہ مشق نہ بنا۔ اور ایسے حال میں مت رکھ جس کو دیکھ کر کافر خوش ہوں، اسلام اور مسلمانوں پر آوازے کسیں اور ہمارے مقابلہ میں اپنی حقانیت پر استدلال کرنے لگیں۔

واغفر لنا ربنا: یعنی ہماری کوتاہیوں کو معاف فرما اور تقصیرات سے درگزر کر۔
ان انت العزيز الحكيم: تیری زبردست قوت اور حکمت سے یہی توقع ہے کہ اپنے وفاداروں کو دشمنوں کے مقابلہ میں مغلوب و مقہور نہ ہونے دے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم نے تجھی پر بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف رجوع لائے اور تیری ہی طرف پھرنا ہے۔ اے ہمارے رب ہمیں کافروں کی آزمائش میں نہ ڈال (انہیں ہم پر غلبہ نہ دے کہ وہ اپنے آپ کو حق پر گمان کرنے لگیں) اور ہمیں بخش دے اے ہمارے رب۔ بے شک تو ہی عزت و حکمت والا ہے۔
(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



اہل ایمان کی دعا (آخرت میں سرخروئی کے لئے)

رَبَّنَا اٰتِنَا نُوْرًا وَاغْفِرْ لَنَاۤ اِنَّكَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝

﴿سورہ تحریم (مدنی) آیت: ۸ قرآنی ترتیب: ۶۶، نزولی ترتیب: ۱۰۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارا نور ہمارے لئے مکمل کر دے اور ہم سے درگزر فرما، تو ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔
اہل ایمان کے آگے نور کے دوڑنے کی یہ کیفیت اس وقت پیش آئے گی جب وہ میدانِ حشر سے جنت کی طرف جا رہے ہوں گے۔ وہاں ہر طرف گھپ اندھیرا ہو گا جس میں وہ سب لوگ ٹھوکریں کھا رہے ہوں گے جن کے حق میں دوزخ کا فیصلہ ہو گا، اور روشنی صرف اہل ایمان کے ساتھ ہو گی جس کے سہارے وہ اپنا راستہ طے کر رہے ہوں گے۔ اس نازک موقع پر تاریکیوں میں بھٹکنے والے لوگوں کی آہ و فغاں سن سن کر اہل ایمان پر خشیت کی کیفیت طاری ہو رہی ہو گی، اپنے قصوروں اور اپنی کوتاہیوں کا احساس کر کے انہیں اندیشہ لاحق ہو گا کہ کہیں ہمارا نور بھی نہ چھین جائے اور ہم ان بد بختوں کی طرح ٹھوکریں کھاتے نہ رہ جائیں، اس لیے وہ دعا کریں گے کہ اے ہمارے رب ہمارے قصور معاف فرما دے اور ہمارے نور کو جنت میں پہنچنے تک ہمارے لیے باقی رکھ۔
ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ ربنا اتمم لنا نورنا کے معنی یہ ہیں کہ ”وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں گے کہ ان کا نور اس وقت تک باقی رکھا جائے اور اسے بجھنے نہ دیا جائے جب تک وہ پلِ صراط سے بخریت نہ گزر جائیں۔“ حضرت حسن بصری اور مجاہد اور ضحاک کی تفسیر بھی قریب قریب یہی ہے۔ ابن کثیر نے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”اہل ایمان جب دیکھیں گے کہ منافقین نور سے محروم رہ گئے ہیں تو وہ اپنے حق میں اللہ سے تکمیلِ نور کی دعا کریں گے۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے اس نور کو اخیر تک رکھئے (یعنی راہ میں گل نہ ہو جائے) اور ہماری مغفرت فرما دیجئے آپ ہر شے پر قادر ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار ہمارا نور ہمارے لئے پورا کر۔ اور ہمیں معاف فرما، بے شک خدا ہر چیز پر قادر ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے پوری کر دے ہم کو ہماری روشنی اور معاف کر ہم کو بے شک تو سب کچھ کر سکتا ہے۔
یعنی ہماری روشنی آخر تک قائم رکھیے، بجھنے نہ دیجئے جیسے منافقین کی نسبت سورہ حدید میں بیان ہو چکا ہے کہ روشنی بجھ جائے گی اور اندھیرے میں کھڑے رہ جائیں گے۔ مفسرین نے عموماً یہی لکھا ہے لیکن حضرت شاہ صاحب اتمم لنا نورنا کی مراد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”روشنی ایمان کی دل میں ہے، دل سے بڑھے تو سارے بدن میں، پھر گوشت پوست میں“ (سرایت کرے)۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے ہمارا نور پورا کر دے (یعنی اس کو باقی رہے کہ دخول جنت تک باقی رہے) اور ہمیں بخش دے بے شک تجھے ہر چیز پر قدرت ہے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



زین فرعون (آسیہ بنت مزاحم) کی دعا
(ظالموں سے چھٹکارے کیلئے)

رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَ نَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

﴿سورہ تحریم (مدنی) آیت: ۱۱، قرآنی ترتیب: ۶۶، نزولی ترتیب: ۱۰۷﴾

ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے ہاں جنت میں ایک گھر بنادے، مجھے فرعون اور اس کے عمل سے بچالے اور ظالم قوم سے مجھ کو نجات دے۔

یعنی فرعون جو برے اعمال کر رہا ہے اس کے انجام بد میں مجھے شریک نہ کر۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار میرے واسطے جنت میں اپنے قرب میں مکان بنائیے اور مجھ کو فرعون (کے شر) سے اور اسکے عمل (کفر کے ضرر اور اثر) سے محفوظ رکھیے اور مجھ کو تمام ظالم (یعنی کافر) لوگوں سے محفوظ رکھیے۔
یا تو یہ دعا مطلق احوال میں کی تھی یا ایک خاص حالت میں جس کا قصہ یہ لکھا ہے کہ فرعون کو جب اس کے مومن ہونے کی اطلاع ہو گئی تو کم دیا کہ چومینا کر کے دھوپ میں ڈال دیا جائے اور ان کے سینہ پر پتھر کا پتھر رکھا جاوے۔ اس تکلیف میں انہوں نے یہ دعا کی، تو ان کو بہشت میں اپنا مکان نظر آ گیا۔ جس سے وہ تکلیف خفیف ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار میرے لئے بہشت میں اپنے پاس ایک گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے اعمال (زشت مآل) سب نجات بخش اور ظالم لوگوں کے ہاتھ سے مجھ کو مخلصی عطا فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب بنا میرے واسطے اپنے پاس ایک گھر بہشت میں اور بچا نکال مجھ کو فرعون سے اور اس کے کام سے اور بچا نکال مجھ کو ظالم لوگوں سے۔
رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة: یعنی اپنا قرب عطا فرما اور بہشت میں میرے لئے مکان تیار کر۔
و نجنی من فرعون و عملہ و نجنی من القوم الظلمین: یعنی فرعون کے پنجہ سے چھڑا اور اس کے ظلم سے نجات دے۔ حضرت موسیٰ کو انہوں نے پرورش کیا تھا اور ان کی مددگار تھیں۔ کہتے ہیں کہ فرعون کو جہنم کھلا تو ان کو چومینا کر کے طرح طرح کی ایذائیں دیتا تھا۔ اس حالت میں اللہ کی طرف سے جنت کا محل ان کو دکھلایا جاتا۔ جس سے سب سختیاں آسان ہو جاتی تھیں۔ آخر فرعون نے ان کو سیلۂ قتل کر دیا۔ اور جام شہادت نوش کر کے مالک حقیقی کے پاس پہنچ گئیں۔ حدیث صحیح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کمال ہونے کا اعلان فرمایا ہے۔ اور حضرت مریم کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے۔ ہزاراں ہزار رحمتیں ہوں اس پاک روح پر۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے پاس جنت میں گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے کام سے نجات دے۔ اور مجھے ظالم لوگوں سے نجات بخش۔
رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة: اللہ تعالیٰ نے ان کا مکان جو جنت میں ہے ان پر ظاہر فرمایا اور اس کی مسرت

میں فرعون کی سختیوں کی شدت ان پر سہل ہو گئی۔

و نجنى من فرعون و عمله: فرعون کے کام سے یا اس کا شرک و کفر و ظلم مراد ہے۔ یا اس کا قرب۔
و نجنى من القوم الظلمين: یعنی فرعون کے دین والوں سے، چنانچہ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے ان کی روح قبض فرمائی اور ابن کیسان نے کہا وہ زندہ اٹھا کر جنت میں داخل کی گئیں۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا

(کافرین کی بربادی اور اپنی، والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے)

و قَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ۝ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ۝ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِرَبِّائِي وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ۖ وَ لَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ۝

﴿سورہ نوح (مکی) آیات: ۲۶-۲۸، قرآنی ترتیب: ۷۱، نزولی ترتیب: ۷۱﴾

ترجمہ: اور نوحؑ نے کہا ”میرے رب ان کافروں میں سے کوئی زمین پر بسنے والا نہ چھوڑ۔ اگر تو نے ان کو چھوڑ دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو بھی پیدا ہو گا بدکار اور سخت کافر ہی ہو گا۔ میرے رب، مجھے اور میرے والدین کو اور ہر اس شخص کو جو میرے گھر میں مومن کی حیثیت سے داخل ہوا ہے، اور سب مومن مردوں اور عورتوں کو معاف فرما دے، اور ظالموں کے لئے ہلاکت کے سوا کسی چیز میں اضافہ نہ کر۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور نوح علیہ السلام نے (یہ بھی) کہا کہ اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر ایک باشندہ بھی مت چھوڑ (کیونکہ) اگر آپ ان کو روئے زمین پر رہنے دیں گے تو آپ کے بندوں کو گمراہ ہی کر دیں گے اور (آگے بھی) ان کے محض فاجر اور کافر ہی اولاد پیدا ہو گی۔ اے میرے رب مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو مومن ہونے کی حالت میں میرے گھر میں داخل ہیں ان کو (یعنی اہل و عیال باستثناء زوجہ و کنعان) اور تمام مسلمان مردوں اور تمام مسلمان عورتوں کو بخش دے اور ظالموں کی ہلاکت اور بڑھائیے۔

ولوالدی: ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ نوح علیہ السلام کے والدین مومن تھے اگر اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو

والدین کے مراد آباء و امہات بعیدہ لیں گے۔ اور تشبیہ مفرد کا نہ ہو گا بلکہ جنس کا ہو گا۔ اور آباء بعیدہ میں مومنین کا تحقق یقینی ہے۔

ولا نزد الظلمین الا تبارا: یعنی ان کی نجات کی کوئی صورت نہ رہے، ہلاک ہی ہو جاویں۔ اور یہی مقصود تھا دعائے ضلال سے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور (پھر) نوح نے (یہ) دعا کی کہ میرے پروردگار کسی کافر کو روئے زمین پر بستا نہ رہنے دے۔ اگر تو ان کو رہنے دے گا تو تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان سے جو اولاد ہو گی وہ بھی بدکار اور ناشکر گزار ہو گی۔ اے میرے پروردگار مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو ایمان لا کر میرے گھر میں آئے اس کو اور تمام ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں کو معاف فرما اور ظالم لوگوں کے لئے اور زیادہ تباہی بڑھا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور کہا نوح نے اے رب نہ چھوڑو زمین پر منکروں کا ایک گھر بننے والا مقرر اگر تو چھوڑ دے گا ان کو بہکائیں گے تیرے بندوں کو اور جنیں گے سو ڈھیٹھ حق کا منکر۔ اے رب معاف کر مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو آئے میرے گھر میں ایماندار اور سب ایمان والے مردوں کو اور عورتوں کو۔ اور گنہگاروں پر بڑھتا رکھ یہی برباد ہونا۔

وقال نوح رب لا تذرعلى الارض من الكافرين ديارا. انك ان تذرهم يضلون عبادك و لا يلدو الا فاجرا كفارا: یعنی ایک کافر کو زندہ نہ چھوڑیے ان میں کوئی اس لائق نہیں کہ باقی رکھا جائے۔ جو کوئی رہے گا میرا تجربہ یہ کہتا ہے کہ اس کے نطفہ سے بھی بے حیا ڈھیٹھ منکر حق اور ناشکرے پیدا ہوں گے اور جب تک ان میں سے کوئی موجود رہے گا خود تو راہ راست پر کیا آتا دوسرے ایمانداروں کو بھی گمراہ کرے گا۔ رب اغفرلى ولوالدى وللمومنين والمومنات: یعنی میرے مرتبہ کے موافق مجھ سے جو تقصیر ہوئی ہو، اپنے فضل سے معاف کیجئے اور میرے والدین اور جو میری کشتی یا میرے گھریا میری مسجد میں مومن ہو کر آئے ان سب کی خطاؤں سے درگزر فرمائیے۔ بلکہ قیامت تک جس قدر مرد اور عورتیں مومن ہوں سب کی مغفرت کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور نوح نے عرض کی اے میرے رب زمین پر کافروں میں سے کوئی بنے والا نہ چھوڑ۔ بے شک اگر تو انہیں رہنے دے گا (اور ہلاک نہ فرمائے گا) تو تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان کی اولاد ہو

گی تو وہ بھی نہ ہو گی مگر بدکار بڑی ناشکر (یہ حضرت نوح علیہ السلام کو وحی سے معلوم ہو چکا تھا)۔ اے میرے رب مجھ بخش دے اور میرے ماں باپ کو (کہ وہ دونوں مومن تھے) اور اسے جو ایمان کے ساتھ میرے گھر میں ہے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کو اور کافروں کو نہ بڑھا مگر تباہی۔ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے اور اپنے والدین اور مومنین و مومنات کے لئے دعا فرمائی۔
ولا تزدد الظلمین الا تبارا: اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعا قبول فرمائی اور ان کی قوم کے تمام کفار کو عذاب سے ہلاک کر دیا۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



(قبولیت اعمال کے لئے)

سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبَّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ۝ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ ۝

﴿سُورَةُ الصَّفَّاتِ (کی) آیات: ۱۸۰-۱۸۲، قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶﴾

ترجمہ: پاک ہے تیرا رب، عزت کا مالک، ان تمام باتوں سے جو یہ لوگ بنا رہے ہیں۔ اور سلام ہے مرسلین پر، اور ساری تعریف اللہ رب العالمین ہی کے لیے ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کا رب بڑی عظمت والا ہے، ان باتوں سے پاک ہے جو یہ (کافر) بیان کرتے ہیں۔ اور سلام ہو پیغمبروں پر اور تمام تر خوبیاں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں تمہارا پروردگار جو صاحب عزت ہے (اس سے) پاک ہے اور پیغمبروں پر سلام۔ سب طرح کی تعریف خدائے رب العالمین کو (سزاوار) ہے۔

○

ترجمہ: پاک ذات ہے تیرے رب کی، وہ پروردگار عزت والا پاک ہے ان باتوں سے جو بیان کرتے ہیں،

اور سلام ہے رسولوں پر اور سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔
یعنی اللہ کی ذات تمام عیوب و نقائص سے پاک اور تمام محاسن و کمالات کی جامع ہے۔ سب خوبیاں
اسی کی ذات میں مجتمع ہیں۔ اور انبیاء و رسل پر اس کی طرف سے سلام آتا ہے۔ جو ان کی عظمت و عصمت
اور سالم و منصور ہونے کی دلیل ہے۔ احادیث سے بعد نماز اور ختم مجلس پر ان آیات کے پڑھنے کی فضیلت
ثابت ہوتی ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: پاکی ہے تمہارے رب کو، عزت والے رب کو ان کی باتوں سے۔ اور سلام ہے پیغمبروں پر۔ اور
سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔
سبحن ربك رب العزة عما يصفون: جو کافر اس کی شان میں کہتے ہیں اور اس کے لئے شریک اور اولاد
نہہراتے ہیں۔

و سلم على المرسلين: جنہوں نے اللہ عز و جل کی طرف سے توحید اور احکام شرح پہنچائے انسانی مراتب
میں سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ خود کامل ہو اور دوسروں کی تکمیل کرے، یہ شان انبیاء کی ہے، علیہم
الصلوة والسلام۔ تو ہر ایک پر ان حضرات کا اتباع اور ان کی اقتدا لازم ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کتابیات

- ۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔
- ۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا اشرف علی تھانوی۔
- ۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا فتح محمد جالندھری۔
- ۴۔ القرآن الکریم، ترجمہ: مولانا محمود الحسن۔
- تفسیر: مولانا شبیر احمد عثمانی۔
- ۵۔ کنز الایمان
- فی ترجمہ القرآن ترجمہ: مولانا احمد رضا خان بریلوی۔
- تفسیر: مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔
- ۶۔ نقوش قرآن نمبر جلد دوم

سیرت رسولؐ پر اردو زبان میں سب سے بڑا کام

نقوش رسولؐ نمبر

ایک عہد آفریں دستاویز
۱۳ جلدوں پر مشتمل مکمل سیرت دستیاب ہے

قیمت فی جلد -/۳۰۰ روپے

حالا

الزمن

الزمن

الزمن

الزمن

الزمن

الزمن

الزمن

الزمن

الزمن

ح

عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء
فارسی شاعری میں حمد
اُردو میں حمدیہ شاعری کا انتخاب

الحمد لله

(ہر راہ پہنچتی ہے تری چاہ کے در تک)

پروفیسر محمد اقبال جاوید

جملہ جمال و کمال کسی ایک ذات میں سمئے ہوئے ہوں اور وہ ذات ان کے اظہار پر مکمل اختیار بھی رکھتی ہو اور کوئی اس خوبی اور صلاحیت کی تعریف کرے تو اس کا یہ فعل حمد کہلائے گا، گویا کسی کی اختیاری خوبی پر زبانی تعریف کا نام حمد ہے۔ مدح صرف خوبی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا اختیاری اور غیر اختیاری ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ خوبی کسی سے ملی ہو۔ شکر، متعین نعمت کے ساتھ وابستہ ہے۔

شکر صرف متعدی صفتوں پر ہوتا ہے، جبکہ حمد ہر صفت پر کی جاتی ہے، لازم پر بھی اور متعدی پر بھی۔ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حمد، شکر کی اصل ہے، حمد، ہر نوع کی تعریف کو محیط ہے۔ حضرت علیؑ کے فرمان کے مطابق، الحمد للہ وہ پاکیزہ کلمہ ہے کہ اللہ نے خود اسے اپنے لئے پسند فرمایا ہے۔ جس نے خدا کی حمد نہ کی وہ انتہائی ناشکرا ہے۔ ہر شاکر و ممنون کا کلمہ الحمد للہ ہے اور شکر اسی سے ابھرتا، نکھرتا اور بال و پر لیتا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی، سورہ فاتحہ کے ان ابتدائی کلمات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

”حمد کا لفظ شکر کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہے۔ شکر کا لفظ کسی کی صرف انہی خوبیوں اور انہی کمالات کے اعتراف کے موقع پر بولا جاتا ہے جن کا فیض آدمی کو خود پہنچ رہا ہو۔ برعکس اس کے حمد ہر قسم کی خوبیوں اور ہر قسم کے کمالات کے اعتراف کے لئے عام ہے۔ خواہ اس کا کوئی فیض خود حمد کرنے والے کی ذات کو پہنچ رہا ہو یا نہ پہنچ رہا ہو۔ تاہم شکر کا مفہوم اس لفظ کا جزو غالب ہے۔ اس وجہ سے اس کے ترجمے کا پورا پورا حق ادا کرنے کے لیے یا تو تعریف کے لفظ کے ساتھ شکر کا لفظ بھی لانا ہو گا یا پھر شکر ہی کے لفظ سے اس کی تعبیر کرنا زیادہ مناسب رہے گا تاکہ یہ سورہ جس احساس، شکر اور جس جذبہ سپاس کی تعبیر ہے اس کا پورا پورا اظہار ہو سکے۔ یہ اظہار صرف تعریف کے لفظ سے اچھی طرح نہیں ہوتا۔ آدمی تعریف کسی بھی اچھی چیز کی کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کی اپنی ذات سے اس کا کوئی دور کا بھی واسطہ نہ ہو۔ لیکن یہ سورہ ہماری فطرت کے جس جوش کا مظہر ہے وہ جوش ابھرا ہی ہے، اللہ تعالیٰ کی ربوبیت و رحمانیت کے ان مشاہدات سے جن کا تعلق براہ راست ہماری ذات سے ہے۔ اگر یہ اچھی طرح واضح نہ ہو سکے تو اس سورہ کی جو اصل روح ہے وہ واضح نہ ہو سکے گی، شکر کے لفظ سے سورہ کا یہ پہلو نمایاں ہوتا ہے۔“

اللہ تعالیٰ ایک مقتدر اور با اختیار مدبر ہے۔ وہ ذات بے نیاز ہے۔ اسے اپنی خصوصیات الوہیت کے اظہار کے لیے کسی کے

مشورے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ بھی خوبیوں والا ہے اور اس کی مخلوق بھی۔ مخلوق کو خوبیاں عطا کرنے والا وہی ہے۔ اس کی ذات، صفات، حقوق اور اختیارات میں کوئی شریک نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی تمام خوبیاں ازلی اور ابدی ہیں، جبکہ مخلوق کا ہر حسن مستعار و ناپائیدار ہے اور اسے دوام و استقرار حاصل نہیں ہے۔ صاحب کمال اور صاحب جمال تو بہت ہیں مگر خالق کمال و جمال ایک اور صرف ایک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شے اسی کو سزاوار ہے اور ہر ادا اسی کی چاہ کے دروازے تک جاتی ہے۔

فراخی زمیں وہی، فراز آسمان وہی
ہر ایک سمت جلوہ گر، ہر ایک سو نہاں وہی
خرد کا رہنما وہی، جنوں کا پاسباں وہی
خفی وہی، جلی وہی، نہاں وہی، عیاں وہی
تمام کائنات اس کی ذات میں اسیر ہے
صدف وہی، گہر وہی، محیط بے کراں وہی
وہ ابتدائے فکر بھی، وہ انتہائے فہم بھی
جو آسکے نہ ذہن میں گمان بے گماں وہی
چمن چمن، روش روش اسی کا رنگ اسی کی بو
وہی ہے گل، وہی کھلی، نگار گلستاں وہی

مالک دو جہاں کا اگر کوئی ذاتی نام ہو سکتا ہے تو وہ اللہ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ اس کی وسعت و رفعت کا نہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے، نہ اس کا احاطہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے کما حقہ سمجھا جاسکتا ہے۔ اسے تو بے بس ہو کر بس مانا ہی جاسکتا ہے۔ جاننے کی سعی کی جائے گی تو سوائے کھو جانے کے کچھ نہ ملے گا۔ اللہ تعالیٰ کو کسی صفاتی نام سے پکارا جائے تو وقتی طور پر اس کی ذات معنویت کے اس دائرے میں محدود ہو جائے گی، چونکہ اس کی صفات بے حد و حساب ہیں۔ اس لیے اللہ ہی وہ نام ہے جس میں عطا و بخشش کی وہ تمام انتہائیں آجاتی ہیں جن کی نوازشات بیکراں سے موجوداتِ عالم کی ہر شے بقدر ظرف فیض یاب ہو رہی ہے۔

انسانی تعریف میں افراط و تفریط سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں مبالغے سے احتراز ضروری ہے کیونکہ نقص، غلطی اور لغزش لازمہ بشریت ہے۔ منہ پر تعریف کرنا بھی پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ممدوح میں وہ خوبی بدرجہ اتم موجود نہ ہو۔ حمد میں تین اور واقعیت کا کمال پایا جاتا ہے۔ یہاں موصوف کی کسی صفت میں نہ نقص کا کوئی شائبہ ہے۔ نہ ترمیم کی کوئی ضرورت اور نہ اضافے کی کوئی حاجت۔ یہی وجہ ہے کہ حمد میں کوئی روک نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں ہر مبالغہ، حسن ہے، حق ادا ہی نہیں ہو سکتا، نہ سمندروں کے پانی کے سیاہی ہو جانے سے اور نہ درختوں کے قلم بن جانے سے، اس ذاتِ بلند و برتر کی تعریف میں رطب اللسان رہ کر ہم لوگ اپنی ہی شان بڑھاتے رہتے ہیں، حضرت اسود بن سریع نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ عالیہ میں عرض کیا کہ میں نے کچھ حمدیہ اشعار کہے ہیں اور سنانا چاہتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ کو اپنی حمد بہت پسند ہے۔“ یہ بات بھی اسی ذاتِ اقدس کی فرمائی ہوئی ہے کہ بہترین ذکر لاله الا اللہ ہے اور بہترین دعا الحمد للہ ہے۔ دنیا بھر کی نعمتیں ایک طرف اور الحمد للہ کے دو لفظ ایک طرف، برابر بھی نہیں بلکہ سب پر بھاری اور ہر نعمت سے بڑھ کر ہیں۔ چار لفظوں پر مشتمل یہ افضل ذکر صرف توحید کا اظہار ہے اور ان دو لفظوں میں توحید کے ساتھ ساتھ حمد بھی شامل ہے، اور حمد شکر بھی ہے اور

دعا بھی اور جتنا شکر ہو گا نعمتوں میں اسی قدر اضافہ ہو تا چلا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ جمیل ہے۔ ہر جمال کا خالق ہے اور ہر جمال اسے پسند ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جملہ خلّاق کو اچھائیاں اور خوبیاں ہی ملتی ہیں، جبکہ برائیوں کا ذمہ ہمارا نفس خطا کار ہے۔ اللہ تعالیٰ کی انہی صفات کا بیان، اس کی عطا کردہ خوبیوں کا اعتراف اور عملاً اس کے حضور میں سر بسجود ہو جانا، حمد ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ گویا حمد، ”ثنائے جمیل“ ہے، صرف ثنا نہیں کیونکہ ثنا فعل مذموم کی بھی ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حمد صرف اللہ کے لئے ہے۔ کیونکہ وہی حسن و جمال کا مرکز و مآخذ ہے اور حمد، بیانِ جمال اور تحسینِ حسن ہے۔ ہماری حمد، اللہ تعالیٰ پر کسی نوع سے کوئی احسان نہیں ہے بلکہ یہ تو اس امر کا ثبوت ہے کہ حامد کی سوچ خالص، نگاہ شفاف اور فکر واضح ہے۔ ہم حمد بجالائیں گے تو نعمتوں کی قدر کرنے والے نخبہریں گے اور ہمارا شمار احسان کا حق احسان سے دینے والوں میں ہو گا۔ ثنا و سپاس سے گریزاں رہیں گے تو احسان فراموش قرار دیئے جائیں گے، جس کا نتیجہ بہر کیف اور بہر مقام رسوائی ہے۔ ہر حسن کی تحسین اللہ کو پہنچتی ہے، گویا ثنائے جمیل جس قسم کی بھی ہو، جس کے لئے بھی ہو اور جہاں بھی ہو، اس کی مستحق وہی ذات پاک ہے۔ خواہ ثنا گو کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ جو شے بھی لائق تعریف نظر آتی ہے اس کا حقیقی مرجع اللہ ہی ہے کہ وہی مصدر کائنات ہے۔ تاثیر کی جملہ ادائیں اور تحسین کی جملہ رفعتیں، اسی مرکزِ جمال اور مصدرِ کمال سے ابھرتی ہیں۔ یہیں سے پر پرواز لیتی ہیں اور یہیں پہنچ کر سمٹ جاتی ہیں۔ اس حسنِ لایزال نے اظہارِ ذات کے طور پر اپنی صفات کا عکس کائنات کے ذرے ذرے میں رکھ دیا ہے۔ کتنے ہی مناظر ہیں کہ نگاہوں سے لپٹ لپٹ جاتے ہیں۔ کتنے ہی چہرے ہیں کہ انہیں نگاہ باندھ کر دیکھنے کو جی چاہتا ہے کہ نظر کو آئینہ بننے میں بہر کیف وقت لگتا ہے۔ کتنی ہی نعمتیں ہیں کہ ہمیں قدم قدم سکون و طمانیت عطا کرتی ہیں۔ خوشبو کی کتنی ہی لپٹیں ہیں کہ مشامِ جاں کو معطر کرتی چلی جاتی ہیں۔ رنگ کے کتنے ہی آہنگ ہیں کہ نگاہوں کو طراوت بخش رہے ہیں۔ حرف و صوت کے کتنے ہی پیرائے ہیں کہ فردوسِ گوش بننے رہتے ہیں۔ نقوش و آثار کی کتنی ہی دلاویزیاں ہیں کہ روح کی پنہائیوں میں اترتی چلی جاتی ہیں۔ ذروں کی بے مائیگی بھی صحرائی وسعتوں کی آئینہ دار ہے اور قطروں کی بے بضاعتی بھی سمندر کی طرح بیکراں لگتی ہے:

نہ جانے کب سے مرا دل وجودِ قطرہ میں

دھڑک رہا ہے کسی بحرِ بیکراں کے لئے

دل کو آگاہی ہی نصیب ہو جائے تو رنگ و نور کی یہ ساری کہکشائیں کسی ایک ہی خالق کا تعارف کراتی اور کسی ایک ہی مصدر کا تصور عطا کرتی ہیں۔ دھوپ سے کسی کو روشنی ملتی ہے کسی کو حرارت، بات تو آفتاب ہی تک پہنچتی ہے:

شرر ہو، برق ہو، نظارہ گل ہو کہ عارض ہو

بہر عنوان حکایت ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس تعارف کا تعریف ہو جانا، اس تصور کا تصویر بن جانا اور اس حسن کا تحسین کے سانچے میں ڈھل جانا بڑے نصیب کی بات ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنائی، یکتائی میں بدل جاتی اور کثرت وحدت لگتی ہے۔ نتیجہ معلوم کہ نعمت بلا واسطہ ملے یا بلا واسطہ، زبان الحمد للہ ہی کہتی ہے، اور یہی وہ مختصر کلمہ ہے جس سے مخلوق پرستی کی جڑ کٹ جاتی ہے کہ مستحق تعریف ہی مستحق عبادت ہے۔ ہر خمیدگی، ہر آرزو اور ہر طلب کا مرجع اللہ ہی بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ کے سوا، انسانی انکسار کا یہ پندار، ہر مقام پر سرکشیدہ نظر آتا ہے۔ الحمد للہ عبودیت کا ایک جامع اظہار اور نعمتوں کا ایک بلیغ اعتراف ہے۔ اور یہ دعویٰ بھی ہے اور

دلیل بھی۔ مولانا ظفر علی خاں اس حقیقت کو کس خوبصورت انداز کے ساتھ لکھ گئے ہیں۔ حق یہ ہے کہ بیان حسن کو حسن بیان بھی اسی ذات سے ملتا ہے جو کائنات حسن بھی ہے اور حسن کائنات بھی۔ دیکھئے مولانا کا قلم کس دل آراء انداز کے ساتھ لولوئے لالہ بکھیر رہا ہے۔

○ اے وہ کہ جس کی یکتائی کا نقارہ اقصائے کائنات میں صبح آفرینش سے بجا رہا ہے۔

○ اے وہ کہ جس کے لیے صد ہزار ازل اور ابد ایک گریز پالحمہ کا غبارِ نفس ہے۔

○ اے وہ کہ جس نے انسان کو احسن تقویم کے نورانی سانچے میں ڈھال کر اپنی حکمت بالغہ اور صنعت کاملہ کے کرشمے اربابِ نظر کو دکھائے۔

○ اے وہ کہ نیستی میں سے ہستی اور ہستی میں سے نیستی، ظلمت میں سے نور اور نور میں سے ظلمت، زندگی میں سے موت، موت میں سے زندگی، عزت میں سے ذلت اور ذلت میں سے عزت پیدا کرنا جس کی شانِ خلاق کا سرمدی مشغلہ ہے۔

○ اے وہ کہ جس کی بے پایاں محبت نے اپنے برگزیدہ پیغمبروں کی معرفت انسان ضعیف المہیان کے قلبِ تاریک کو اپنی مشیت کی نورانی حقیقتوں سے مہرہ کر جگمگایا ہے۔

○ اے وہ کہ جسکی ناخدائی نے نوح کی کشتی کو گردابِ بلا سے بچایا۔ ابراہیم کے لیے نارِ نمرود کو گلزار بنایا، موسیٰ عمران کو فرعون کے چنگل سے چھڑایا، عیسیٰ مریم کو بیک جست تیرہ خاکداں سے چرخ بریں پر پہنچایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عالم گیر یوں کا پرچم کو نین میں اڑایا۔

○ اے وہ کہ ہمارے شہپر اندیشہ کی انتہائی اڑان سے بھی دور لیکن بایں ہمہ ہماری شہ رگ سے بھی نزدیک ہے۔

○ اے وہ کہ جس نے فالِ استجیبولی کی صلائے عام دے کر ہم سے اٹل وعدہ کیا ہے کہ اگر ہم اپنی پیشانی اس کی چوکھٹ پر رکھ دیں گے اور رو رو کر اس سے مرادیں مانگیں گے تو ہماری التجا ٹھکرائی نہ جائے گی۔“

انفس و آفاق میں خالق کائنات کی بنی نشانیاں جلوہ گر ہیں۔ حسین ایک ہی ہے جس کا حسن ستاروں میں دمکتا، آفتاب میں چمکتا، پھولوں میں مہکتا، سبزے میں لہکتا، بلبل میں چمکتا اور ہواؤں میں مچلتا ہے۔ اور انسان کی ذات میں یہ حسن، سٹ سٹ کر سنور تا اور سنور سنور کر نکھرتا ہے۔ بات سوچنے کی ہے کہ خود وہ صانع حقیقی کیا ہو گا اور اس کی بارگاہِ ناز کیسی ہو گی؟

محفلیں ماہ و ستارہ کی سجانے والے

ہائے، کیا چیز ترا عالم تنہائی ہے

اپنی محدود بصارت سے ہم اس بسیط کائنات کا جس قدر بھی احاطہ کرتے ہیں اور اپنی محدود بصیرت سے اس کائنات کے مفہوم و مقصود کو جس حد تک بھی سمجھنے اور پانے کی سعی کرتے ہیں، ہماری بے خودی اتنی ہی بڑھتی چلی جاتی اور تحیر اتنا ہی زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ تحیر آفرین کی یہ کیفیت، ایک نوع سے حمد بھی ہے اور محمود کے وجود کی دلیل بھی۔ ہماری آگہی کا خلا اور ہمارے شعور کی نارسائی خود کہتی ہے کہ خدا ہے:

تھا حاصلِ نظارہ فقط ایک تحیر

جلوے کو کہے کون کہ اب گم ہے نظر بھی

حیرت کا جذبہ، بجائے خود، نظارے اور جلوے کی ایک ایسی تعریف ہے جسے لفظوں کا کوئی سا پیرایہ بھی ادا نہیں کر سکتا، جس طرح سکوت، تکلم بلوغ کی حیثیت رکھتا ہے اسی طرح حیرت بھی تحسین جمال کی ایک معنوی ادا ہے۔ یہ نورانی کائنات، اپنے خالق کے وجود و احسان کی ایک نورانی دلیل ہے۔ دیکھنے والی نظر اور قبول کرنے والا دل چاہئے، جب یہ بات نصیب ہو جائے گی تو شکر و سپاس روح کی گہرائیوں سے ابھرے گا، کیونکہ دینے والے نے جسم کے ساتھ دل بھی دیا ہے اور آنکھ کے ساتھ ذوق دید بھی بخشا ہے۔ انعام و اکرام سے بھی نوازا ہے، دعاؤں کا سلیقہ بھی عطا کیا ہے۔ قبولیت کے قرینے بھی بخشے ہیں اور پھر کائنات کی نیرنگیوں اور رعنائیوں میں خود کو جلوہ گر کر کے اسے حسن تخلیق کا ایک تکر آفرین مظہر بنادیا ہے:

مکتوم کس کی موج کرم ہے صدف صدف
مرقوم کس کا حرف وفا ہے افق افق

مولانا ابوالکلام آزاد کے الفاظ میں:

”اس راہ میں فکر انسانی کی سب سے بڑی گمراہی یہ رہی ہے کہ اس کی نظریں مصنوعات کے جلووں میں محو ہو کر رہ جاتیں، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرتیں۔ وہ پردوں کے نقش و نگار دیکھ کر بے خود ہو جاتا مگر اس کی جستجو نہ کرتا جس نے اپنے جمال صنعت پر یہ دل آویز پردے ڈال رکھے ہیں۔ دنیا میں مظاہر فطرت کی پرستش کی بنیاد اسی کو تاہ نظری سے پڑی۔ پس الحمد للہ اعتراف ہے کہ کائنات ہستی کا تمام فیضان و جمال خواہ کسی گوشے اور کسی شکل میں ہو، صرف ایک صانع حقیقی کی صفتوں ہی کا ظہور ہے۔ اس لیے حسن و جمال کے لیے جتنی بھی شیفگی ہوگی خوبی و کمال کے لیے جتنی بھی مدحت طرازی ہوگی بخشش و فیضان کا جتنا بھی اعتراف ہوگا، مصنوع و مخلوق کے لیے نہیں ہوگا، صانع و خالق ہی کے لیے ہوگا۔“

یہ عالم اسباب ہے، یہاں اسباب کے تحت آنے والی ہر بات انسانی تصرف میں ہے۔ مگر وہ امور جو ان اسباب سے بلند ہیں وہ صرف مالک اسباب اور خالق اسباب ہی سے مخصوص ہیں۔ ان تک نہ انسانی دسترس ہے اور نہ ان کی تک انسانی عقل جاسکتی ہے۔ نتیجہ بے بسی، سکوت اور سر تسلیم خم ہی کی صورت میں نکلتا ہے:

کوئی ان کو سمجھ بھی لے تو پھر سمجھا نہیں سکتا

جو اس حد پر پہنچ جاتا ہے وہ خاموش رہتا ہے

انسان زمین کو تیز کر کے اس میں بیج بو سکتا ہے، پانی دے سکتا ہے، مگر مٹی کی تاریکیوں سے لالہ و گل ابھار نہیں سکتا۔ انسان ایک حد تک دیکھ سکتا ہے مگر ہر شے کا احاطہ اس کے بس کی بات نہیں ہے۔ چونکہ ہر لغت، ہر خصوصیت اور ہر صلاحیت، ہر حیثیت سے اللہ ہی کی عطا ہے، اس لیے صرف اسی کی حمد لازم ہے اور اسی کے روبرو جھکنے میں عزت و شرف ہے۔ کائنات کی ہر شے، خالق کائنات کے حضور میں اپنے انداز اور اپنے پیرائے میں محو ثنا ہے، اور انسان چونکہ اللہ تعالیٰ کی بہترین تخلیق ہے، اس لیے اس پر واجب ہے کہ اس کی حمد، خلوص و تقدس کی رفعتوں کو چھو لے، کیونکہ منعم حقیقی نے اس پر نعمتوں کی انتہا بھی کر دی ہے اور ہر نوع کے اسباب بھی فراہم کر دیئے ہیں۔

انسان کے دل میں نیکی کی آرزو جاگتی ہے۔ حق کی طلب ابھرتی ہے اور وہ راہ طلب میں قدم بڑھاتا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے ہے، جس نے جسم کو روح سے مزین کیا، عقل و شعور کو جذب و جنون کی منزل دی، بینائی کو رعنائی اور گویائی کو برنائی بخشی۔ جس نے شکوک و شبہات کے مقابلے میں یقین کا نور دیا اور صلاحیت کو صالحیت کا شعور عطا کیا۔ اس دنیا کے سود و زیاں میں

قدم خود بخود اٹھا نہیں کرتے بلکہ کسی کے کرم سے اٹھائے جاتے ہیں۔ طلب کی ہر سچائی اور جذبے کی ہر رسائی اسی کا فیض ہے۔ یہاں تک کہ لبوں کو الحمد للہ کہنے کی توفیق بھی اسی بارگاہ بندہ نواز سے ارزانی ہوتی ہے۔ اسی ذات بلند و برتر کے بس میں۔ انسان تو انتہائی بے بس ہے، قلم قلم، حرف حرف، لفظ لفظ، شکر ہی شکر ہے، سپاس ہی سپاس ہے، اسی کا نام شانِ عبودیت ہے۔

حمد و شکر سے روح تابندہ اور دل زندہ ہو جاتے ہیں۔ حمد بھی اس اللہ پاک کی جس کا پتہ اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ہمیں ملا۔ کافر خدا کو ماننے اور اس کی تعریف و ثنا کرنے کے باوجود اس لیے مردہ ہیں کہ وہ رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے اللہ کو نہیں پہچانتے، ان کی پہچان خالص نہیں، نتیجہ معلوم کہ عرفان ناقص ہے بلکہ سراسر گمراہی ہے۔ جسم مرا کرتے ہیں مگر دلوں کی زندگی کو قبر کی افسردگی بھی پڑمردگی میں نہیں بدل سکتی۔ فضائل مرا نہیں کرتے، ان کی خوشبو ابدی ہے، موت کا وار گوشت پوست پر ہوا کرتا ہے۔ عشق کی ڈھال ہاتھ میں ہو تو اس سے ٹکرا کر خود موت کو موت آ جاتی ہے۔۔۔ کفار زندہ رہتے ہوئے بھی مردوں سے بدتر ہوتے ہیں جبکہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے غلاموں کے کفن بھی میلے نہیں ہوتے، بلکہ ان کی چمک میں روز بروز اضافہ ہی ہو تا چلا جاتا ہے۔ یہ تابندگی اور یہ زندگی نتیجہ ہے حب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے لبریز دل سے اٹھنے والی حمد کا۔۔۔ رب جلیل کی شائے جمیل، عروۃ الوثقی بھی ہے اور جبل المتین بھی۔ یہ ایک عظیم سہارا ہے۔ یہ دل کے ویرانوں کو روشن رکھنے والی نعمت ہے۔ زندگی کے چراغ کار و غن ہے، اگر یہ باقی نہ رہے تو فتنے کی تنہا فنا پذیر ہستی، تیز ہواؤں کے مقابل نہیں آ سکتی۔ دنیا میں قدم قدم روشنی مطلوب ہے، ہمارے پاس تو سراج منیر ہے جس کی اولین کرن ہی الحمد للہ کے پیرہن میں جگمگا رہی ہے۔

مولانا خلیق دہلوی کا بہار پرور قلم، حمد و ثنا کے پیرائے میں حضور ناز میں یوں تہدیدِ نیاز پیش کرتا ہے، اس تحریر میں جدت کی شادابی اور ندرت کی شگفتگی کے ساتھ تاثر کا اعجاز و گداز بھی کودے رہا ہے۔ اظہارِ تشکر، اعترافِ عظمت اور حسنِ طلب تینوں جلوہ گر ہیں۔

”خداوند! اک لڑکھڑاتی ہوئی زبان، اک تکلم کے زور سے قاصر گویائی، اگر تیرے لطف و احسان، تیرے اکرام و عطایا کو حسنِ طلاق کے ساتھ شمار نہیں کر سکتی تو کیا اے پردہ پوش مالک تو اس کے اس اقرارِ بجز، تو اس کے اس اعترافِ قصور کو اپنی قبولیت و رضامندی کی چادر میں نہیں ڈھانپ سکتا؟ اے مالک! اک پاشکتہ و بے کیف قلم، ہاں اک ایسا قلم جو نیرنگِ جمال کی نت نئی کرشمہ آرائیوں کے بیان سے عاجز اور اس کے اظہار کی قابلیت نہیں رکھتا، وہ اگر تیری مہربانیوں کے نشرِ کامل سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا تو اے مسکین نواز! تو اس کی اس شرم، تو اس کے اس رقیقِ انفعال کو اپنی بندہ پرور پسندیدگی سے سرفراز نہیں فرما سکتا؟ اے تو وہ کہ جو شگفتگی زبان اور شگفتگی بیان کی نسبتوں سے بلند اور طلسم ستائش و نیائش سے مستغنی ہے، اے تو وہ کہ جو گدازِ ترنم اور شوخیِ تکلم سے بے نیاز اور مسرت مدح و تلمیحِ ذم سے بے پروا ہے، مجھے بتاؤ، آخر تو کیا ہے؟

آقا، مجھے آرزو ہی رہی کہ کسی طرح میں اپنی فرصتوں کا خلاصہ، اپنے ٹوٹے پھوٹے قلم کی چند لکیریں، اپنی بندگی کے چند نقوش، تیرے حضور پیش کر دیتا!

مالک! میری لکنت یوں ہی پھول کترتی رہی۔!
میرا قلم یونہی بے کار بے کیف جنبش کرتا رہا۔!
میری ساری عمر یونہی انتظار میں گم صم گزر گئی۔!

خلیقی دہلوی نے اپنی اس نثری حمد کا عنوان رکھا ہے ”تہدِ نیاز بحضورِ ناز“ گویا کائنات کی ہر شے نیاز مند ہے اسی ایک ناز آفرین کی جس کا ان دیکھا وجود، نظر آنے والے ہر موجود کے لئے، وجہ کشش اور باعثِ اضطراب ہے۔ کہ عشق ہر شے کی سرشت میں ہے، اور تڑپ، عشق کی فطرت ہے، عشق، معشوق کا ہر اعتبار سے محتاج اور معترف ہوا کرتا ہے۔ اسی کے ذکر سے وہ اپنی زبان کو ترر کھتا، اور اسی کے خیال سے وہ اپنی تنہائی کو رعنائی عطا کرتا ہے۔ اسی کی یاد سے وہ خود کو آباد رکھتا اور اسی کے حضور میں بچھ بچھ جاتا ہے۔ بحر کا ہر انداز، نیاز کا خاصہ ہے اور ہر طرح کا استغنا، حسن والے کا امتیاز ہے۔ بے نیاز ہونا ہی ناز کی خصوصیت ہے۔ اقبال اس نکتے سے کس قدر آگاہ تھا کہ اس نے اس حقیقت کو کہ کائنات کی ہر شے، اللہ تعالیٰ کی رہین احسان ہے شاعرانہ انداز سے یہ کہہ کر ثابت کیا ہے کہ سورج، صبح کے ماتھے پر نیاز مندی کا ایک روشن نشان ہے۔ خالق و معبود کے حضور میں ایک چمکتا ہوا داغِ سجود ہے، یہ آفتاب، دلیلِ سحر ہے، اور سحر، کائنات کا اعلانِ وجود ہے اور یہ خلعتِ وجود اس ذاتِ مصور و مدبر نے عطا کیا ہے جس کی اپنی موجودگی حقیقی حیثیت کی حامل ہے اور جس کے کرم سے سب کا ہونا وابستہ ہے:

شہیدِ نازِ او، بزمِ وجود است
نیازِ اندر نہادِ بہت و بود است
نمی بینی کہ از مہرِ فلک تاب
بہ سیمائے سحر، داغِ سجود است

جہاں تک تعریف کا تعلق ہے وہ زندہ کی بھی ہو سکتی ہے اور مردہ کی بھی۔ حاضر کی بھی اور غائب کی بھی۔ مگر حمد صرف ذاتِ لایزال کے لیے ہے۔ حمد کے فوراً بعد اسمِ ذات کا آجانا اور دوسری صفات کے ذکر کا مؤخر ہو جانا، دلیل ہے اس امر کی کہ صرف اللہ تعالیٰ، ذات، صفات اور اختیارات کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے۔ حمد کے لیے ضروری ہے کہ جمال الہی کا ذکر فصاحت کے انتہائی کمال کے ساتھ اور جلال الہی کا بیان بلاغت کے انتہائی اجلال کے ساتھ کیا جائے۔ خود کو حقیقتاً حقیر اور اللہ تعالیٰ کو واقعاً ارفع و اعلیٰ جانتے ہوئے کیا جائے، جبکہ تعریف نہ انتہائی محبت مطلوب ہے نہ انتہائی خشیت، برابر کی سطح پر برابر کے آدمی کی بھی تعریف ہو سکتی ہے۔ حمد میں قلبی محبت کے اظہار، روحانی خشیت کے گداز اور جسمانی تعظیم کے محتاط انداز ہی کا دوسرا نام خشوع و خضوع ہے۔ مقصود یہ ہے کہ چاہنے والا، محبوب حقیقی کو ٹوٹ کر چاہے اور یہ چاہت ہر چاہت پر غالب رہے۔ اس سلسلے میں قرآن پاک نے اشد کالِ لفظ استعمال فرمایا ہے، جو اسمِ تفضیلی ہے جس سے باقی محبتوں کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ان سب محبتوں پر ایک محبت حاوی رہتی ہے۔ فطرت کے ہر دوسرے حسن کو قلب و نظر کا سرمایہ بنانے کی اجازت اسی شرط پر ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ سب ایک ہی حسن کے کرشمے ہیں۔ یوں حمد، ہر غم کو غم جاناں بنادیتی اور ہر محبت کو ایک ہی محبت میں ضم کر دیتی ہے:

زمانے بھر کے غم یا اک تیرا غم
یہ غم ہو گا تو کتنے غم نہ ہوں گے

اور یہ غم جتنا شدید ہوتا چلا جائے گا، حمد، شاور پکار کا آہنگ بھی اتنا ہی بلند ہوتا چلا جائے گا۔ یہ وہ محبوب ہے جس کا ذکر ہر بار: کیف عطا کرتا ہے۔ یہی وہ میکدہ ہے جہاں سیرابی، تشنگی میں اضافہ کرتی چلی جاتی ہے:

سرشت، عشق طلب اور حسن بے پایا
حصول، تشنہ لبی ہے، شدید تشنہ لبی

اللہ تعالیٰ حی و قیوم اور عظیم و جلیل ذات ہے۔ وہ ہمارے خیال و قیاس کی اڑانوں سے بھی بلند و برتر ہے۔ اس میں ہر نوع کے حسن و کمال کی جامعیت جلوہ گر ہے۔ ایسی ہستی کی ثنا کے لیے حمد ہی ایک ایسا جامع لفظ ہے جو مفہوم کے اعتبار سے، مدوح ہی کی طرح بیکراں اور لا انتہا ہے اور پھر ال کے اضافے نے اس میں کلیت کی ایک ایسی شان پیدا کر دی ہے جو تعریف کے لفظ سے کہیں ارفع ہے۔ تعریف تو قد و قامت، زلف و عارض، خیال و فکر، انداز و آداب اور صوت و صدا کی بھی ہوتی ہے۔ ظاہر کہ یہ خصوصیات وہی ہیں، اختیاری نہیں ہیں۔ گویا تعریف بے جان، بے بس اور بے اختیار امور کی بھی ہو سکتی ہے اور یہ حصول نعمت سے پہلے بھی ہو سکتی ہے، جب کہ حمد کے لیے انعام و اکرام کا وجود و حصول دونوں ضروری ہے۔۔۔ حمد سے ایک طرف بندے کو اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اپنے بے بضاعت اور بے اساس ہونے کا احساس بدرجہ اتم ہوتا ہے اور دوسری طرف اتنی ہی شدت سے یہ صداقت بھی ابھرتی ہے کہ بندگی کی اس سرافگندگی نے اسے کائنات کا آقا بنا دیا ہے۔ بندہ اللہ کے سامنے جھکتا ہے تو اللہ کی بنائی ہوئی ہر شے بندے کے حضور میں جھک جاتی ہے۔ گویا حمد سے بندہ ہر نوع سے اور ہر مقام پر سر فراز رہتا ہے۔ حمد، محبوب حقیقی کی رعنائی کے تصور کو انسان کے دل میں اتارتی ہے اور وہ اعترافِ عظمت کے لیے خود کو سرشار اور آمادہ پاتا ہے۔ پھر خیال بے شمار نعمتوں اور بے طلب عطاؤں کی طرف آتا ہے تو روح شیفنگی اور گرویدگی سے لبریز ہو جاتی ہے اور جب حاکمِ جلال کا تصور آتا ہے تو دل خوف و خشیت سے لرز اٹھتا ہے اور ایمان اسی خوف و محبت کے درمیان قائم رہتا ہے۔ جلال سے قہاری جھلکتی ہے اور جمال سے غفاری نکھرتی ہے اور محبت کا خاصہ ہے کہ وہ محبوب کو جس رنگ اور آہنگ میں دیکھتی ہے اس پر نثار ہوتی چلی جاتی ہے۔

انسان اپنی خوبیوں اور اپنی ذات سے متعلق نوازشوں ہی کے بارے میں مسرور و ممنون نہیں ہوتا بلکہ دوسروں کی صلاحیتوں سے بھی مستفید ہوتا ہے۔ ان کی ستائش بھی کرتا ہے اور دعا بھی دیتا ہے۔ وہ ذرے سے لے کر خورشید تک پھیلی ہوئی نعمتوں اور سعادتوں سے بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ فیض اٹھا کر تشکر ہوتا ہے۔ یوں حمد و ثنا اس کے خیالوں اور لفظوں میں ایک ایسی وسعت پیدا کر دیتی ہے جس سے اس کی ذات میں کائنات سمٹ آتی ہے اور وہ دوسروں کی مسرتوں میں خود کو شریک پاتا ہے۔ اس کے دل کی دھڑکنوں میں انسانیت اپنی تمام دلاویز ادائوں کے ساتھ، ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ گویا حمد، ربطِ ملت اور جذبِ باہمی کا ایک ایسا خوبصورت ذریعہ ہے جو لاشعوری طور پر فاصلوں کو محبتوں میں تبدیل کرتا چلا جا رہا ہے۔ غور کیجئے کہ حمد میں یہ نہیں کہا گیا کہ ”میں اللہ کی تعریف کرتا ہوں“۔ بلکہ اس امر کا اعلان ہے کہ جملہ مخلوقات و موجودات ہر رنگ میں اسی کی ثنا خواں ہے۔ یہ ثنا زبانِ قال سے ہو یا زبانِ حال سے، ہے براہِ راست اور بغیر کسی واسطے کی، گویا حمد نے ایک طرف تعریف کرنے والوں کو براہِ راست ذاتِ محمود سے ہمکلام کر دیا ہے دوسری طرف پوری انسانیت اور پوری کائنات کی لرزشوں، نواہوں اور تمنائوں میں ایک نوع کی یگانگت اور یکسانیت بھی پیدا کر دی ہے۔ حمد کا لفظ مصدر ہے اور مصدر تذكیر و تانیث، وحدت و جمع اور زمان و مکان کی پابندیوں سے ماوراء ہوتا ہے۔

نماز، حمد کی ایک منظم، مرتب اور مرئی شکل ہے۔ جملہ عبادات پر غور کیجئے، مخصوص حالات میں روزہ بھی معاف ہو سکتا ہے۔ زکوٰۃ بھی اور حج بھی، مگر نماز کسی حالت میں بھی معاف نہیں ہے۔ نہ علالت کی انتہائی شدت میں، نہ برستے ہوئے تیروں کی بوچھاڑ میں، نہ سفر و حضر میں اور نہ رزم و بزم میں، صرف اس لیے کہ حمد کائنات میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے، بنیاد باقی نہ رہے تو پوری عمارت زمین بوس ہو کر رہ جائے گی۔ حمد و ثنا اور ذکر و شکر کی یہ صورت جس کا نام نماز ہے، اس لیے لازم ہے کہ کائنات کا قیام اس پر موقوف ہے اور حمد کی یہی کیفیت، کفر و ایمان میں نشانِ امتیاز ہے۔ تحمید و تحسین اور تعظیم و تکریم کا یہ انداز اس دنیا کا بھی اعزاز ہے اور اخروی زندگی کا بھی امتیاز، نصِ قرآنی ہے: **وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ**۔ گویا

اللہ کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں اور دنیا و آخرت میں وہی سزاوار حمد ہے۔

حمد تخلیق کے سارے نظام میں اساسی نوعیت کی حال ہے، بندگی کی عظمت کا اظہار بھی حمد سے ہوتا ہے اور اس اظہار کی تکمیل بھی حمد ہی سے ہوتی ہے۔ ہمارے لیے دنیوی آسائشیں اور نوازشیں بے کراں اور بے شمار ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ انہیں متاعِ قلیل اور متاعِ غرور قرار دیتا ہے اور بندوں کی طرف سے ہونے والے اپنے ذکر کو متاعِ کثیر کہتا ہے۔ اس مختصر زندگی میں ہماری حمد و ثنا کے ناقص سرمایے کی حیثیت ہی کیا ہے؟ غفلتوں سے لبریز ہماری چند لکھتیں اور خضوع و خشوع سے تہی ہمارے چند سجدے بھی اس رحیم و کریم کے لیے متاعِ کثیر ہیں۔ اپنے گناہ یاد آجائیں، بندے کی آنکھوں میں نمی تیر جائے اور وہ نمی اس کے رخساروں کو مس کر جائے تو اس چہرے کو دوزخ کی آگ چھو نہیں سکتی، بلکہ جنت کی بہاریں اس کا استقبال کرتی ہیں۔ کس قدر قلیل شے اور کتنا کثیر اجر۔۔۔ محبت میں خلوص ہو تو سوت کی ایک انٹی بھی زر و جواہر سے گراں تر سمجھی جاتی ہے۔ طلب میں صدق ہو تو ندامت کے چند آنسو بھی موتیوں میں تلتے ہیں۔ صرف اس لیے کہ محبوب حقیقی خلوص کے تقدس کو کسی احساس کمتری کا شکار نہیں دیکھ سکتا اور سچی محبت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اپنی عطا کو قلیل اور چاہنے والے کی عطا کو کثیر سمجھا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بے ساختگی کے عالم میں، روح کی پہنائیوں سے ابھرنے والی الحمد للہ کی صرف ایک صدا، کیفیت کے اعتبار سے انتہائی پسندیدہ ہے اور عالم بالا میں ایک بہترین ارمغان کی حیثیت سے قبول کی جاتی ہے۔

انسان کی تخلیق فی الواقع تکمیلِ عبدیت کے لیے ہے۔ کائنات کی لذتیں، اس کے لیے ہیں وہ ان کے لئے نہیں ہے۔ دنیا کا عیش و نشاط کسی مقام پر بھی مقصدِ زندگی نہیں ہے اور نہ نعمتوں کا حصول، اصولِ حیات ہے، بلکہ حقیقی مقصد عطا کرنے والے کی رضا کی تلاش ہے۔ رضا کی یہ چاہت، انسان کو ہر دوسری چاہت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ انعام و اکرام کی بظاہر کمی بیشی سے، یہ حسنِ طلب کسی رنگ سے بھی متاثر نہیں ہوتا، چاہت کے اس راستے میں کانٹے، پھول، شعلے، گلزار اور گریباں کے تار، نشان بہار ہو جایا کرتے ہیں۔ نتیجہ معلوم کہ محبت، تلواروں کی چھاؤں میں بھی سجدہ گزار رہتی اور سولیوں پر لٹک کر بھی حمد و ثنا کے زمزمے لاپتی ہے:

سلام ان پہ تہ تیغ بھی جنہوں نے کہا

جو تیرا حکم، جو تیری رضا جو تو چاہے

یہ کائنات، انسان کی شانِ عبودیت کا اظہار بھی ہے اور اعتراف بھی۔ غور کیجئے تو قدم قدم، مظاہر پرستی کی جزئی اور خدا پرستی کی بنیاد پڑتی ہے کہ ہر مظہر فنا پذیر ہے۔۔۔ ہر شے اپنے اپنے طور پر خالق کائنات کے حضور میں سرنگوں اور اس کی شان میں غزل خواں ہے۔ مگر اس خمیدگی کو زندگی اور اس تعریف کو پائندگی انسان نے دی ہے بلکہ مسلمان نے دی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر سے قبل اسی لیے فرمایا تھا کہ ”اگر آج یہ مٹھی بھر مسلمان مارے گئے تو اے اللہ! تیرا نام لینے والا کوئی باقی نہ رہے گا۔“ گویا جب تک زبان حمد کے ترانے گاتی رہے گی اس وقت تک کائنات قائم رہے گی اور جب نطق انسانی سے ابھرنے والی حمد و ثنا پر چپ لگ جائے گی اور جب جبینیں سجدوں کے نور سے محروم ہو جائیں گی تب کائنات بھی اپنے وجود کا مفہوم کھودے گی اور اس کا قیام اور نظام دونوں بے مقصد ہو کر رہ جائیں گے:

دفعنا ساز دو عالم بے صدا ہو جائے گا

کہتے کہتے رُک گئے جس دن ترا افسانہ ہم

رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان میرے اس خیال کا موجد ہے کہ ”اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی جب تک ”اللہ اللہ“ کی صدائیں بلند ہوتی رہیں گے۔“

حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزاوار حمد ہے کہ وہ ہر خوبی کا مالک بھی ہے مختار بھی اور بے نیاز بھی کہ چاہے کسی کو کچھ عطا کرے یا نہ کرے پھر بھی مستحق حمد ہے۔ وہ سزاوار مدح بھی ہے کہ اسکی ہر بنائی ہوئی چیز قابل تعریف ہے۔ وہ سزاوار شکر بھی ہے کہ اس کی نوازشات بیکراں ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ خواہ کوئی سپاس و شکر بجالائے یا نہ لائے، نہ اس کی شان عطا میں کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ اس کا دست عطا رکھتا ہے۔ اس کے ابھارے ہوئے سورج کی کرنیں یکساں انداز سے محل پر بھی پڑتی ہیں اور کنیا پر بھی، اس کے بھیجے ہوئے بادلوں سے برسنے والی بارش گل و گلزار کو بھی نوازی ہے اور خارزاروں کو بھی۔

ایسے ہی اس ذات کی رحمت اور کرم سب کے لیے ہے:

پہنچتا ہے ہر اک میکش کے آگے دور جام اس کا

کسی کو تشنہ لب رکھتا نہیں ہے لطف عام اس کا

حمد کا ایک رنگ یہ بھی ہے کہ سلام ہو اس ذات اقدس (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جس کی تعریف و ذات کرتی ہے جو خود ہر تعریف کی مستحق ہے۔ جو ذات معطی اور محسن ہے اور جس کا سب سے بڑا احسان اور جس کی سب سے بڑی عطا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں ہمارے درمیان ہے۔ اگر عطا کا یہ سلسلہ نہ ہوتا تو ہم اللہ تعالیٰ کے نام سے بھی نا آشنا اسکی حمد و ثناء سے بھی بے بہرہ اور اس کی عطاؤں کے اعتراف سے بھی بے توفیق ہوتے۔۔۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نہ ہوتے تو ہماری یہ کائنات دھواں دھواں ہوتی اور ہم شعور حق و باطل سے بیگانہ، کفر و تشکیک کے عالم میں بہک اور بھٹک رہے ہوتے۔۔۔ ہزاروں درود پہنچیں اس وجودی جود (صلی اللہ علیہ وسلم) کو، جس کی اتباع اللہ تعالیٰ کی محبت کی واحد دلیل ہے اور اسی محبت کے صلے میں عرفان حق ملتا ہے۔ انہیں (صلی اللہ علیہ وسلم) کے فیض سے نمو کو مفہوم اور زندگی کو بالیدگی ملتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور اللہ تعالیٰ کے وجود کا ثبوت ہے اور آپ نہ صرف اللہ تعالیٰ کی سب سے زیادہ حمد کرنے والے ہیں بلکہ حمد کا حق بھی ادا کرنے والے ہیں۔ یہاں تک کہ روز حشر حمد کا پرچم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ہاتھ میں ہوگا اور باقی سب اس کی چھاؤں میں ہوں گے:

اک وہم و گماں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

ہم لوگ کہاں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

کعبہ کو صنم خانہ بنائے ہوئے اب تک

ہم سجدہ کنناں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

ہر جلوۂ کثرت میں یہ وحدت کے قرینے

کس طرح بیاں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

الغرض حمد ذکر کی ایک حسین کہکشاں اور یاد کی ایک دلاویز قوس قزح ہے۔ اسی سے تصور مہکتا اور درد چمکتا ہے۔ سچی

بات یہ ہے کہ تصور کا حسن چھن جائے تو دل، ایک پارہ سنگ ہے اور یاد کی رنگینی باقی نہ رہے تو زندگی ایک کرناک شب تنہائی ہے۔

حمد، لذن و تکبیر کا وقار، قیام و قعود کا معیار اور رکوع و سجود کا اعتبار ہے۔ یہ نفس نفس زیبائی، روش روش رعنائی اور قدم قدم

سچائی ہے۔ یہ دل کی سعادت، جہیں کانور اور نطق کی معراج ہے۔ اس سے شکوک و شبہات کی دھند چھٹتی اور یقین کی منزل کا اجالا

نظر آتا ہے۔ اللہ کی حمد، سینے میں گداز بن کر اترتی، آنکھوں میں شبنم بن کر تیرتی اور روح میں لطافت بن کر نکھرتی ہے۔ اسی سے غریبوں کے آنسوؤں، یتیموں کی فریادوں اور بیواؤں کی آہوں میں رحمت کی تازگی اور امید کی چاندنی نکھرتی ہے۔ یہ ہم خاکوں کا اعزاز بھی ہے اور قدسیوں کا شعار بھی۔ یہ فطرت کے بے تاب سینے کی ہوک اور چاہت سے لبریز روح کی تڑپ ہے۔ یہ عمل کا حسن اور ایمان کا نور ہے۔ اسی سے نیاز کوناز اور سجدوں کو گداز ملتا ہے۔ جب حمد جبینوں میں دمکتی ہے تو دل سے اٹھنے والے نالوں کا جواب عرش سے آتا ہے، اسی سے حضور ناز میں دعا مستجاب اور شوق باریاب ہوتا ہے۔ حمد، زندگی کے تپتے ہوئے صحرا میں ایک ایسا شجر سایہ دار ہے جس کی خنک چھاؤں میں ہر آبلہ پا سستا سکتا ہے۔ یہ نجات کا پروانہ اور مغفرت کا وثیقہ ہے۔ یہ تحدیثِ نعمت اور نیازِ عبدیت ہے۔ یہ عبدِ مجبور کا سہارا اور عبدِ شکور کا فخر ہے:

مرا وجود ہے خود حاصلِ جبینِ نیاز
نفسِ نفس ہے عبادت، نظرِ نظر ہے نماز
دل و نظر پہ ہوئی ہیں نوازشیں کیا کیا
بہ رنگِ ذوقِ تماشا، بہ نامِ سوز و گداز
سوائے ذاتِ خدا، جو ہے قادر و خلاق
نہ کوئی عقدہ کشا ہے نہ کوئی بندہ نواز



عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء

ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی

”الشعر دیوان العرب“ ایک بہت مشہور مقولہ ہے جس سے عرب معاشرے میں شعر و شاعری کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ یوں تو اور قومیں بھی شاعری کی دلدادہ رہی ہیں لیکن جو مقام شاعری کو قبل اسلام کے عرب معاشرہ میں حاصل تھا۔ اس کی ہم سری کا دعویٰ کسی اور زبان کی شاعری نہیں کر سکتی۔

دور جاہلیت کی شاعری فنی نقطہ نظر سے بھی اور عرب معاشرہ پر اپنے غیر معمولی اثرات کے لحاظ سے بھی منتہائے کمال کو پہنچی ہوئی تھی۔ اس صورتحال میں فطری طور پر شعراء کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ قبائل اپنے شعراء کو ایک قیمتی اثاثہ تصور کرتے اور انہیں سرمایہ افتخار سمجھتے۔ انہیں سر آنکھوں پر بٹھاتے اور ان کے اعزاز میں جشن برپا کرتے۔ رزم ہو یا بزم ان کے اشعار یکساں طور پر موثر ہوتے۔ جہاں ایک طرف ان کے اشعار و فاشعار، مہمان نوازی، فیاضی اور سیر چشمی کے اعلیٰ جذبات ابھارتے تھے وہیں میدان کارزار میں ان کی رجز سرائی اہل قبیلہ کو اپنے ناموس کی پاسداری کے لئے نقدِ جاں کو لٹا دینے کا حوصلہ عطا کرتی تھی۔ ساتھ ہی ان کی ہجو سے ہر کوئی لرزاں و ترساں رہتا تھا۔ یہ صورتحال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک قائم رہی۔

طلوع اسلام نے عرب معاشرے کو ایک عظیم الشان انقلاب سے ہمکنار کیا اور اس کے نتیجے میں اس کے فکری دھاروں نے اپنا رخ یکسر بدل دیا۔ فکر و نظر کے انداز بدل گئے اور خوب و ناخوب کے پرانے معیار باقی نہیں رہے۔ اس ہمہ گیر انقلاب نے عرب معاشرہ کی کایا ہی پلٹ دی اور انہیں اقوام عالم کی قیادت کے مہتمم بالشان منصب پر فائز کیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب کے اثرات سے عربی شاعری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ قرآن مجید نے اپنے کلام معجز نما کے ذریعہ عربی زبان و ادب کو ان رفعتوں سے روشناس کیا جہاں تک اور کسی زبان کی رسائی نہیں، اللہ تعالیٰ کے آخری پیغام کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے اس زبان کو جو شرف و عظمت حاصل ہے اس میں اس کا کوئی شریک و سہیم نہیں ہے۔ پھر لسان نبوت نے اسے انا افصح العرب والعجم کے افتخار سے مستحیر کیا اور اس کے دامن کو علم و حکمت کے موتیوں سے بھر دیا۔ اب ظاہر ہے شاعری کا وہ مقام و مرتبہ باقی نہیں رہ سکتا تھا جو اسے پہلے حاصل تھا۔ فطری بات ہے کہ عربی زبان کا سرمایہ افتخار اب شاعری نہیں بلکہ اللہ کا کلام اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات تھے۔ یہی عربی زبان کی آبرو اور اس کے لئے وسیلہ مہابات ہیں۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلام کی آمد نے عربی شاعری کو موت کی آغوش میں سلا دیا، لسان نبوت کے اعلان ”إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ“ کے بعد ایسا کیونکر ہو سکتا تھا؟ ہاں یہ ضرور ہوا کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح شاعری بھی

اسلامی انقلاب سے بھرپور طور پر متاثر ہوئی اور اس میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ شاعری کا مقصد اور مصحح نظر بدل گیا اور شعراء کے احساسات و خیالات میں ایک انقلاب پیدا ہو گیا۔ اب وہ پاکیزگی اور طہارت کی آئینہ دار بن گئی۔ اس کے موضوعات بدل گئے اور وہ نئے حقائق اور اچھوتی بلند یوں سے آگاہ ہوئی۔ اس کے انقلاب کے قائد، اس حیات آفریں پیغام کے داعی اور اس نئے معاشرے کے معمار اور ہادی کی حیثیت سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی عقیدت و محبت ایک فطری بات تھی اور اس محبت و عقیدت کے اظہار کا ایک وسیلہ شاعری بھی بنی۔ شعراء نے انسانیت کے اس محسن اعظم کے احسانات کے اعتراف اور اس ذات اقدس کے اوصاف و شائے کے ذکر اور معاندین کے اعتراضات کے جواب کو شاعری کا موضوع بنایا اور اس طرح ایک صنفِ سخن وجود میں آئی جسے نعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے جانا گیا۔ اس صنفِ سخن کے بہترین نمونے حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ، حضرت کعب بن مالکؓ اور حضرت عباس بن مرداسؓ کی شاعری میں پائے جاتے ہیں۔ ”قصیدہ بردہ“ (۱) (کعب بن زہیر بن ابی سلمیٰ) جو نعتیہ شاعری کے میدان میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے، اسی ابتدائی دور کی یادگار ہے۔ اس ذات اقدس پر عقیدت و محبت کے پھول نثار ہوتے رہے اور عربی شاعری میں نعت کی یہ روایت پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی رہی۔

اموی اور عباسی عہد کی شاعری میں معانی اور مفہیم کے اعتبار سے بہت کچھ تغیرات آئے۔ دوسری تہذیبوں اور ان کے علوم و فنون جب عربوں کی دسترس میں آئے تو ان کے زیر اثر معاشرہ میں بہت سی اہم اور دور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں اور فکر و نظر کے سانچے ان سے لازمی طور پر متاثر ہوئے۔ شاعری ان تبدیلیوں سے لا تعلق نہیں رہ سکتی تھی۔ چنانچہ اس میں بھی بہت سی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا تعلق فن سے بھی تھا اور معانی سے بھی۔ شاعری کے میدان میں بہت سے تجربات کئے گئے۔ ان سب کے باوجود اور ان سب کے ساتھ ساتھ نعت کی صنف پروان چڑھتی رہی۔ البتہ حیرت و استعجاب کی بات یہ ہے کہ حمد صنفِ شاعری نہ بن سکی۔ ان ادوار کے شعراء کے یہاں ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن کے اندر حمدیہ اشعار کی عکاسی ملتی ہے۔ ایسے قصائد کی بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو اگرچہ بنیادی طور پر دوسرے موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کا اطلاق حمدِ باری پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ دورِ جاہلی کی شاعری میں اللہ تعالیٰ کے لئے الہ، رب، رحمان اور شہید وغیرہ کے الفاظ استعمال کئے گئے۔ ظاہر ہے جہاں ان ناموں سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے وہیں ان ناموں سے اس کی حمد و تعریف بھی ہوتی ہے۔ اس طرح کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں:

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَرَكَتُ قِتَالَهُمْ حَتَّىٰ عَلَوْا فَرَسِي بِاشْقَرٍ مَزِيدٍ (۲)

(اللہ گولہ ہے کہ میں نے ان سے مقابلہ کرنا نہیں ترک کیا، یہاں تک کہ سرخ اور جھاگ والے خون کے ساتھ میرے گھوڑے پر چھا گئے۔)

لَمْ أَكُنْ مِنْ جَنَابِهَا عَلِمَ اللَّهُ وَأَنِّي بَحَرَهَا الْيَوْمَ صَالٍ (۳)

(اللہ گولہ ہے کہ میں اس فساد کے ابھارنے والے لوگوں میں سے نہیں ہوں، مگر میں اس فساد کی آگ سے جل رہا ہوں۔)

اب کچھ اشعار ایسے پیش کئے جا رہے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے لئے جاہلی شعراء نے ”الرحمان“ کا لفظ استعمال کیا ہے:

كُلُوا الْآنَ مِنَ رِزْقِ الْإِلَهِ وَأَيَسِرُوا فَإِنَّ عَلَى الرَّحْمَنِ رِزْقَكُمْ غَدًا (۴)

(اللہ کے عطا کردہ رزق میں سے کھاؤ اور مطمئن رہو، بے شک اللہ ہی تمہارے رزق کا آئندہ بندوبست کرے گا)۔

وَلَا جَعَلَ الرَّحْمَانُ بَيْنَكَ فِي الْعَلَاءِ بِأَجْنَادٍ غَرِبِي الصَّفَا وَالْمَحْرَمِ (۵)

(اور اللہ نے تمہارے گھر کو صفا اور محرم کے مغرب کی بلندی پر نہیں بنایا)۔

لَحَى الرَّحْمَانُ أَقْوَامًا أَضَاعُوا عَلَى الْوَعْوَاعِ أَفْرَاسِي وَ عَيْسَى (۶)

(اللہ کی ان قوموں پر لعنت ہو جنہوں نے میرے گھوڑوں اور اونٹوں کو جنگوں میں ضائع کر دیا)۔

كُتِبَ الرَّحْمَانُ وَالْحَمْدُ لَهُ سَبْعَةُ الْأَخْلَافِ فِينَا وَالضَّلَعِ (۷)

(اللہ نے ہمارے حق میں اچھے عادات کی کثرت اور قوت لکھ دی ہے۔ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں)

ذیل کے شعر میں شاعر نے اللہ تعالیٰ کے لئے ”شہید“ کا لفظ استعمال کیا ہے۔

وَهُوَ الْمَرْبُ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الْحَبَارَيْنِ وَالْبَلَاءِ بَلَاءِ (۸)

(اور وہی ہمارا رب ہے اور حیرتوں کے دن کا نگران ہے اور مصیبت تو دراصل مصیبت ہی ہے)۔

عربی شاعری میں ایسے قصائد جو واضح طور پر صرف حمد کے نقطے نظر سے کہے گئے ہوں اور ایک الگ صنف شاعری کے طور پر ان کی شناخت کی جاسکتی ہو۔ سب سے پہلے بیسویں صدی کے ایک جدید شاعر اسماعیل صبری کے یہاں پائے جاتے ہیں جنہوں نے اپنے دیوان کا آغاز نہ صرف یہ کہ حمد سے کیا ہے بلکہ کئی حمدیہ قصائد سے کیا ہے۔ اس سے متاثر ابھرتا ہے کہ یہ شاعری کی ایک شعوری کوشش ہے۔ ہو سکتا ہے اسماعیل صبری بعض دوسری اسلامی زبانوں سے متاثر ہوا ہو۔ جہاں نعت کے ساتھ ساتھ حمد کی روایت بھی پرانی ہے۔ بہر حال اسماعیل صبری کی شروع کردہ یہ روایت بھی عربی شاعری کو متاثر نہ کر سکی اور یہ روایت آگے نہ بڑھ سکی اور یہ عربی شاعری کی ایک صنف نہ بن سکی لیکن ایسے بہت سے قصائد اور اشعار مل جاتے ہیں جن میں پوری طرح خداوند قدوس کی حمد و ثنا اور تسبیح و تقدیس کے جذبات کا فرما ہیں۔ ہم انہیں اشعار کی مدد سے اس مضمون کو آگے بڑھائیں گے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار بھی نقل کئے گئے ہیں جن میں صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کا ذکر ہے۔ یہ بھی حمدیہ اشعار کے ضمن میں آتے ہیں کیونکہ ان سے بھی اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں پر جن شعراء کے اشعار نقل کئے گئے ہیں ان کا قدرے تعارف بھی کر لیا گیا ہے۔

امرء القیس:

امرء القیس تاریخ ادب عربی کا ایک زندہ جاوید نام ہے۔ اسے جاہلی شاعری کا نمائندہ شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ دنیائے ادب اسے ملک الشعراء، ملک الصلیل اور ذوالقروح کے القاب سے یاد کرتی ہے، وہ ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا۔ ناز و نعم میں پرورش ہوئی۔ باپ کا سب سے چھوٹا لڑکا تھا، اسے ہر طرح کی آزادی حاصل تھی۔ چنانچہ اس کی وجہ سے وہ مختلف برائیوں کا شکار ہو گیا۔ باپ نے اس کے غلط رویے کی وجہ سے گھر سے نکال دیا۔ اب وہ ہر وقت عیاشیوں اور شراب و کباب میں غرق رہتا۔ وہ اپنی بیچازاد بہن عنیزہ کے دامِ محبت میں گرفتار تھا۔ ۵۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ امرء القیس کا قصیدہ ”المعلقات السبع“ میں شامل ہے۔ اس کے علاوہ اس کا دیوان بھی موجود ہے۔ اس کی شاعری میں کچھ ایسے اشعار ہیں جن سے خدا کی عظمت و قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ (۹)

فَقَدْ أَصْبَحُوا وَاللَّهِ أَصْفَاهُمْ بِهِ أَبَرَّ بِمِثَاقٍ وَأَوْفَى بِجِيرَانٍ (۱۰)

(ان کا یہ حال ہوا کہ اللہ نے اس کی وجہ سے انہیں عزت دی۔ اس نے وعدہ پورا کیا اور ہمسایوں کا ذمہ لے لیا۔)

اللَّهُ أَنْجَحَ مَا طَلَبْتُ بِهِ وَأَكْبَرُ خَيْرَ حَقِيقَةِ الرَّحْلِ (۱۱)

جو چیزیں میں نے اللہ سے مانگی ہیں وہ مجھے مل گئیں۔ سب سے اچھا اور بڑا خوراک رکھنے والا کجا وہ ہے۔)

أَرَى ابْنِي وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَصْبَحْتُ ثَقَالًا إِذَا مَا اسْتَقْبَلْتَهَا صَغُودَهَا (۱۲)

(تمام تر یغیس اللہ کے لئے ہیں۔ میں اپنے اونٹوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ بو جھل ہو گئے ہیں، جب انہیں چڑھائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔)

فَقَالَ هَذَاكَ اللَّهُ أَنْتَ آتَمَا دَعَوْتَ لِمَا لَمْ يَأْتِهِ سَبْعَ قَبْلِي (۱۳)

(اس نے کہا کہ اللہ تم کو ہدایت دے، تم نے مجھے اس وقت پکارا جب درندہ مجھ سے پہلے اس کے پاس نہیں آیا۔)

حاتم طائی:

حاتم طائی عرب کے قبیلہ طے کا ایک شہزادہ و حکمران تھا۔ اس کی سخاوت و فیاضی کے مختلف واقعات زبان زد خاص و عام ہیں۔ لیکن یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ ایک اچھا شاعر بھی تھا۔ شام کے سفر میں اس نے ماریہ بنت حجر الغسانیہ سے شادی کر لی۔ ۵۷۸ء میں ”عوارض“ کے مقام پر اس کا انتقال ہوا۔ یا قوت کا خیال ہے کہ اس کی قبر پر اس کے بہت سے اشعار کندہ ہیں۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ ضائع ہو گیا، کچھ قصائد مجموعے کی صورت میں موجود ہیں۔ تاریخ و ادب کی کتب میں حاتم طائی کے متعدد واقعات مرقوم ہیں۔ مورخین کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت با سعادت سے آٹھ سال بعد حاتم طائی کا انتقال ہوا۔ (۱۴) اس کے کچھ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں جن میں حمد باری تعالیٰ کی آواز باز گشت سنائی دیتی ہے۔ نظم ”سبغی وجہ اللہ“ جو دو شعروں پر مشتمل ہے ملاحظہ کریں:

فَلَوْ كَانَ مَا يُعْطَى رِبَاءً أَمْسَكَتُ بِهِ جَنِيَّاتُ اللَّوْمِ يَجْدِيْنَهُ جَنِيْنَا

(اگر اس کے عطیات میں ریاکاری ہوتی تو اس پر لعنت و ملامت کا سلسلہ رک جاتا اور لوگ اس سے ملامت کو ختم کر دیتے۔)

وَالِكِنَّمَا يَتَغَيَّ بِهِنَّ اللَّهُ وَجَدَهُ • فَأَعْطَى فَقَدْ أَرْبَحْتَ فِي الْبَيْعَةِ الْكَسْبَا (۱۵)

(لیکن وہ اُس سے صرف خدا کی رضا چاہتا ہے، پس عطا کرو یقیناً تم اس کا دوبارہ سے بہت نفع اٹھاؤ گے۔)

حمد ہی سے متعلق اس کے تین شعر اور ہیں:

إِذَا كَانَ بَعْضُ الْمَالِ رَبًّا لِأَهْلِهِ فَأَنَّى بِحَمْدِ اللَّهِ مَا لِي مُعَبَّدُ (۱۶)

(بعض مالداروں کے مال ان کے لئے رب ہیں، لیکن میں اللہ کا شکر گزار ہوں کہ میرا مال میرا غلام ہے)

سَقَى اللَّهُ رَبُّ النَّاسِ سَحَاوَدِيْمَةً جُنُوبَ السَّرَاةِ مِنْ مَّآبٍ إِلَى زَغَسِرِ (۱۷)

(اللہ جو لوگوں کا رب ہے اس نے مآب سے زغر تک کی جنوبی پہاڑیوں کو بے پناہ پانی اور بارش سے سیراب کیا۔)

وَتَوَاعَدُوا وَدَوَا الْقَرْيَةَ غُدُوَّةً وَحَلَفْتُ بِاللَّهِ الْعَزِيزِ لَتُخْبَسَ (۱۸)

(اور تم لوگوں نے صبح باہم ”قریہ“ کے گھاٹ پر وعدہ کیا اور میں نے اللہ کی قسم کھائی ہے کہ تم سب منع کر دیئے جاؤ گے۔)

نابغہ ذبیانی:

نابغہ ذبیانی کا تعلق بنی ذبیان کے شرفاء سے ہے خاصی عمر کو پہنچنے کے بعد اس نے دفعۃً شعر گوئی کا آغاز کیا۔ اسی صورتحال کی بناء پر اسے نابغہ کے لقب سے نوازا گیا۔ جس کا مطلب ہے کسی چیز کا اچانک ظہور پذیر ہونا۔ عرب نابغہ کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب وہ عراق کے حکمران نعمان بن منذر حمی سے مل گیا تو لوگوں کی نظروں سے گر گیا۔ نعمان بن منذر نے اسے بے شمار دولت و ثروت سے نوازا جس کی وجہ سے وہ کبر و نخوت کا ایسا شکار ہوا کہ اسے اپنی عزت نفس کا بھی خیال نہ رہا۔ آخری ایام میں وہ عرشہ کے مرض کا شکار ہو گیا اور ۶۰۳ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کو عکاظ میں ادبی مباحثوں کا ثالث مقرر کیا جاتا۔ اس کا ایک قصیدہ ”المعلقات السبع“ میں شامل ہے۔ یہ صاحب دیوان شاعر ہے۔ اس کے درج ذیل اشعار میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ (۱۹)

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتُكْ لِنَفْسِكَ رَيْبَةً ۝ وَ لَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبٌ (۲۰)

(میں نے قسم کھائی اور تمہارے لئے کوئی شک باقی نہیں رہا اور اللہ کے علاوہ انسان کا کوئی مذہب نہیں)۔

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً ۝ تَرَى كُلَّ مَلَكٍ دُونَهَا يَتَذَبَذَّبُ (۲۱)

(کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اللہ نے تم کو بلندی عطا کی۔ تم دیکھتے ہو کہ طاقت کے بغیر ہر ملک بے جان ہوتا ہے)۔

وَرَبِّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَحْسَنَ صُنْعَةٍ ۝ كَأَنَّ لَهُ عَلَى الْبَرِّيَّةِ ، نَاصِرًا (۲۲)

(اللہ تعالیٰ نے اس کی نہایت اچھی تربیت کی۔ اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کے لئے حامی و مددگار ہے)۔

نابغہ کا ایک قصیدہ ”ذات الصفا“ ہے جس میں بار بار اللہ کا ذکر ہوا ہے۔

فَوَاقَتْهَا بِاللَّهِ جَيْنَ تَرَاضِيَا ۝ فَكَانَتْ تَدِيهِ الْمَالَ غَبًا وَ ظَاهِرَةً

(پس اس نے اس سے اللہ کے حوالہ سے عہد و پیمان کیا، جس وقت لوگوں نے اسے پسند کیا، وہ اسے خوں بہا میں مال کو ظاہر و باطن دونوں میں دیتی ہے)۔

تَذَكَّرُ أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ جُنَّةً ۝ فَيَضْبَحُ ذَا مَالٍ وَ يَقْتُلُ وَاتِرَهُ (۲۳)

(دیکھو کہ اس نے اللہ ہی کو ڈھال بنایا پس وہ مالدار ہو گیا اور اپنے دشمن کو قتل کرنے لگا)۔

حمد ہی سے متعلق اس کے دو شعر اور ملاحظہ کریں:

فَلَمَّا رَأَى أَنْ ثَمَرَ اللَّهُ مَالَهُ ۝ وَأَثَلَ مَوْجُودًا أَوْسَدَ لِفَاقِرِهِ (۲۴)

(پس جب اس نے دیکھا کہ اللہ نے اس کے مال کو زیادہ کیا ہے تو اس نے موجودہ مال کی زکوٰۃ دی اور اسباب فقر کا سد باب کیا)۔

فَقَالَ تَعَالَى نَجْعَلُ اللَّهَ بَيْنَنَا ۝ عَلَى مَا نَكُنَا أَوْ تَنْجِزِي لِي آخِرَهُ (۲۵)

(پس اس نے کہا کہ اے اللہ کو اپنا حکم بنالیں اپنے معاملات کا اور کیا اس کے علاوہ کوئی ایسا ہے جو مجھے جزا دے؟)

كَمْ أَبَى اللَّهُ إِلَّا عَدْلَهُ وَوَفَاءَهُ ۝ فَلَا الْمُنْكَرُ مَعْرُوفٌ وَلَا الْمَعْرُوفُ ضَانِعٌ (۲۶)

(کتنوں ہی نے اللہ کا انکار کیا۔ مگر اس کے عدل اور وفا کا نہیں، برائی نیکی کے برابر نہیں ہے، اور نیکی ضائع نہیں ہوگی)۔

وَالْبِكْرُ لَا تُخَانُ الدَّهْرَ عِنْدِي ۝ وَعِنْدَ اللَّهِ تَجْزِيَةُ الرِّجَالِ (۲۷)

(اور اس دنیا میں میرے ساتھ خیانت مت کرو۔ اللہ کے یہاں لوگوں کو بدلے دیئے جائیں گے)۔

حَيَّاكَ رَبِّي، فَإِنَّ لَا يَحُلُّ لَنَا • لَهْوًا لِنِسَاءٍ وَإِنَّ الدِّينَ فُذِّعَ مَا (۲۸)

(میرے رب نے مجھے خوشحالی عطا کی۔ پس ہمارے لئے عورتوں سے چھیڑ چھاڑ جائز نہیں اور یہی دین نے سکھایا ہے۔

نابغہ کی نظم "ان المحب لمن يحب مطيع" حمد پر مبنی ہے۔ اس کے دو شعر اس طرح ہیں:

تُعْصِي الْأَمْرَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ • هَذَا لِعُمْرِكَ • فِي الْمَقَالِ بَدِيعُ

(تم اللہ کی نافرمانی کرتے ہو اور بظاہر اس سے اپنی محبت کا اظہار کرتے ہو، یہ تمہاری گفتگو کا انداز نرالا ہے)۔

وَلَوْ كُنْتُ تَصْدُقُ حُبَّهُ لَأُطِيعْتَهُ • إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ (۲۹)

(اگر تم اللہ سے سچی محبت کرتے ہو تو اس کی اطاعت کرو، عاشق / محبت اپنے محبوب کا فرمانبردار ہوتا ہے)۔

عنترہ عیسیٰ:

عنترہ کے والد کا تعلق ایک شریف گھرانے سے تھا۔ اس کی ماں نے اسے اپنا بیٹا تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

عنترہ نے اپنی ذاتی کوششوں سے فن سپہ گری میں ایک مقام پیدا کر لیا۔ قبیلہ عبس پر جب کچھ قبائل حملہ آور ہوئے تو والد

نے اس سے مقابلہ کرنے کے لئے کہا تو اس نے انتقاماً کہا: "غلام تو مقابلہ کرتا ہی نہیں اس کا کام تو صرف دو دھ دھنا اور دھن

باندھنا ہے۔" باپ نے یہ سن کر کہا کہ اب تم آزاد ہو حملہ کرو۔ چنانچہ اس نے بڑی بے باکی اور جرأت کا مظاہرہ کیا۔ یہی

وجہ ہے کہ اس کی شاعری میں اس کی جرأت و ہمت کا خاصا ذکر ہے۔ اس کا ایک قصیدہ سبعہ معلقہ میں شامل ہے۔ اس کا

دیوان بھی ہے۔ ۴۱۵ء میں اس کا انتقال ہوا۔ درج ذیل اشعار میں اس کے یہاں اللہ کا تصور ملتا ہے۔ جن سے کسی قدر

اللہ کی ذات و صفات کا پتہ چلتا ہے۔ (۳۰)

وَلَا تَكْفُرُ النُّعْمَى وَأَنْتَ بِفَضْلِهَا • وَلَا تَأْمَنُ مَنْ مَّا يُحْدِثُ اللَّهُ فِي غَدِ (۳۱)

(تم نعمتوں کی ناشکری مت کرو بلکہ تم نعمتوں میں سے زیادہ سے زیادہ لو اور تم مامون نہ ہو جو، جو کچھ کل اللہ کی طرف سے

پیش آئے گا)۔

أَلَا قَاتَلَ اللَّهُ الطُّلُولَ الْبَوَالِيَا • وَقَاتَلَ ذِكْرًاكَ السِّبِينَ الْحَوَالِيَا (۳۲)

(کیا پرانے ٹیلوں کو اللہ نے نیست و نابود نہیں کیا اور اس نے تمہاری سالوں پیچھے یادوں کو مٹا نہیں دیا)۔

سَقَى اللَّهُ عَمِي مِنْ يَدِ الْمَوْتِ جُرْعَةً • وَشَطَّ يَدَاهُ بَعْدَ قِطْعِ الْأَصَابِعِ (۳۳)

(اللہ نے میرے چچا کو موت کے ہاتھوں گھونٹ پلایا اور اس نے اس کے ہاتھوں پر ظلم کیا انگلیاں کاٹنے کے بعد)۔

عنترہ کی ایک نظم "جزی اللہ الاغرہ" کے دو اشعار کا تعلق بھی حمد ہاری تعالیٰ سے ہے:

جَزَى اللَّهُ إِلَّا غُرَّ جَزَاءَ صِدْقٍ • إِذَا مَا أَوْقَذَتْ نَارَ الْحَرْبِ

(اللہ تعالیٰ سچائی کا اچھا بدلہ دے گا جس وقت جنگ کی آگ بھڑکائی جائے گی)۔

يَقِينِي بِالْجَبِينِ وَمَنْكَبِيهِ • وَأَنْصُرُ بِمُطَرِدِ الْكُفُوبِ (۳۴)

(میرا یقین پیشانی اور اس کے دونوں مونڈھوں پر ہے اور میں اس کی مدد سیدھے نیزے سے کروں گا)

اوس بن حجر تیمی:

اوس بن حجر کا تعلق قبیلہ تیم سے ہے۔ یہ ایک جاہلی شاعر ہے۔ کچھ مورخین اسے عظیم ترین جاہلی شعراء میں شمار کرتے ہیں۔ اس کے والد زہیر بن ابی سلمیٰ کی ماں کے شوہر تھے۔ اوس بن حجر سفر کا بہت شوقین تھا۔ زیادہ تر عمرو بن ہند کے پاس قیام کرتا۔ اس نے طویل عمر پائی لیکن عہد اسلام سے محروم رہا۔ اس کی شاعری حکمت و دانائی سے پر ہے۔ تیم کو تمام شعراء پر اولیت حاصل تھی۔ اس کے یہاں عشقیہ شاعری کثرت سے ملتی ہے۔ اسمعی کا خیال ہے کہ شاعری کی دنیا میں اوس زہیر سے بہتر ہے۔ لیکن نابغہ سے کم تر ہے۔ اس کے کچھ حمدیہ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں۔ (۳۵)

وَتَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ أَقْلَامِهِ • أَنَّ السُّيُوفَ لَهَا مِنَ الْحَسَادِ (۳۶)

(اور تم لوگ اللہ کے ذریعہ اس کے تیروں کے عادی بن جاؤ۔ ان تیروں کے مقابلہ کے لئے تیز تلواریں ہیں)۔

وَبِاللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنْ دَانَ دِينَهَا • وَ بِاللَّهِ أَنَّ اللَّهَ مِنْهُمْ أَكْبَرُ (۳۷)

(اور کون ہے جولات و عزای پر ایمان لایا اور کون ہے جس نے ان کی اطاعت کی اور میں اللہ پر ایمان لایا اور وہ ان سکھوں سے بڑا ہے)۔

أَطَعْنَا رَبَّنَا وَ عَصَاهُ قَوْمٌ • فَذُقْنَا طَاعَتَنَا فِي الْكُنَاسِ تَقَمَّعُ (۳۸)

(ہم نے اپنے رب کی اطاعت کی اور لوگوں نے اس کی نافرمانی کی۔ پس ہم نے اپنی اطاعت کا مزہ الگ تھلک عبادت خانہ میں چکھا)۔

أَلَا تَتَّقُونَ اللَّهَ إِذْ تَعْلِفُونَهَا • رَضِيعَ الْتَوَى وَالْعُضْ حَوْلًا مُجْرِمًا (۳۹)

(کیا تم اللہ سے ڈرتے نہیں ہو۔ جب تم کھاؤ تو خوب اچھی طرح چبا کر اور دانتوں سے کاٹ کر کھاؤ)۔

اعشی:

اعشی جاہلی شاعری میں ایک نمایاں حیثیت کا حامل ہے وہ یمامہ کی معومہ نامی بستی میں پیدا ہوا۔ شاہان نجران بنو عبد المذان کے پاس پہنچا جہاں اسے قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا۔ وہاں اسے اس قدر فارغ البالی حاصل تھی کہ اس کی عادات بگڑ گئیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں اس نے ایک نعتیہ قصیدہ بھی کہا۔ مسلمانوں نے اسے اس خواہش میں سو اونٹ پیش کئے کہ اسلام قبول کرے لیکن اونٹ پا کر وہ مکر گیا۔ اس کی شاعری بہت پرہیز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے ”صاحب العرب“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کا دیوان بھی ہے۔ ۴۲۹ء میں اس کا انتقال ہوا۔ اس کے مندرجہ ذیل اشعار میں حمد باری تعالیٰ کی ایک نمایاں جھلک ہے: (۴۰)

وَإِذَا النُّصَبُ الْمَغْضُوبُ لَا تَنْسُكُنْهُ • لَا تَعْبُدُوا الْآلُوثَانَ وَاللَّهُ فَاعْبُدُوا

(اور نصب کئے ہوئے بتوں کی پرستش کرنے والے تم ان کے لئے قربانی مت کرو اور بتوں کی عبادت مت کرو بلکہ اللہ کی عبادت کرو)۔

وَصَلِّ عَلَىٰ حَبِيبِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّعَىٰ • وَلَا تَحْمَدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهُ فَاحْمَدَا (۴۱)

(اور صبح و شام اللہ کی پاکی بیان کرو اور شیطان کی تعریف نہ کرو بلکہ اللہ کی تعریف کرو)۔

فَإِنَّ اللَّهَ حَيَّاكُمْ بِهِ • إِذَا افْتَسَمَ الْقَوْمُ أَمْرًا كِبَارًا

(بے شک اللہ نے تمہیں زندگی عطا کی جب قوم نے بڑے بڑے معاملات کی تقسیم کی)۔

عَطَاءُ الْإِلَهِ فَإِنَّ الْإِلَهِ • يَسْمَعُ فِي الْغَامِضَاتِ السِّرَارَ (۴۲)

(میں نے فضل الہی کو حاصل کر لیا۔ بے شک اللہ تنہائیوں کے رازوں کو بھی سنتا ہے)۔

فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَمْ أَفْتَقِدْكُمْ • إِذَا ضَمَّ هَمَامًا إِلَى حُلُولِهَا (۴۳)

(میں خدا کا شکر گزار ہوں کہ میں نے تم لوگوں کو فراموش نہیں کیا ہے۔ جب جنگ کا رخ میری طرف ہوا)۔

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَ بِالْعَدْلِ • وَ وَلَّى الْمَلَائِمَةَ الرُّجُلَا (۴۴)

(اللہ تعالیٰ نے وفاء و عدل کے ذریعہ اپنی برتری ثابت کی اور آدمیوں کے لئے ملامت مقرر کی)۔

اعشی کے قصیدہ ”آراء و عظات“ میں کئی اشعار حمد سے متعلق ہیں:

وَ إِنْ تَقَى الرَّحْمَانُ لَأَشَى مِثْلَهُ • إِذْ تَلَقَى السَّحَابُ الْغَرَانِيَا

(بے شک خوف الہی سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں ہے، سخت مصیبت اور پیاس کے وقت دامن صبر نہ چھوٹے)۔

وَ رَبُّكَ لَا تَشْرِكُ بِهِ أَنْ شَرَّكَه • يَحْطُ مِنْ الْخَيْرَاتِ تِلْكَ الْبَوَاقِيَا

(اور اپنے رب سے شرک مت کرو۔ کیونکہ شرک بقیہ نیکیوں کو ختم کر دیتا ہے)۔

بَلِ اللَّهُ فَاغْبِذْهُ لَا شَرِيكَ لَوْ جِهِه • تَكُنْ لَكَ فِيْمَا تَكْتُمُ الْيَوْمَ رَاعِيَا

(بلکہ اللہ کی عبادت کرو۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ وہ تمہاری ان کوششوں کا نگہبان ہو گا جو آج کر رہے ہو)۔

وَ آيَاكَ الْمَمَيَّاتُ لَا تَقْرَبْنَهَا • كَفَى بِكَلَامِ اللَّهِ عَنْ ذَاكَ نَاهِيَا (۴۵)

(اور تم مردار جانوروں کے قریب مت جاؤ۔ اس سے رک جانے کے سلسلے میں حکم الہی کافی ہے)۔

حضرت لبید بن ربیعہ عامری:

ابو عقیل لبید بن ربیعہ عامری کا تعلق قبیلہ مضر سے تھا، جو د سنا اور جنگ کے ماحول میں اس کی پرورش

ہوئی۔ اس کی شعر گوئی کے سلسلے میں خیال ہے کہ ربیع بن زیاد (محبس کا سردار) جب اپنے وفد کے ساتھ عراقی حکمران نعمان بن

منذر کے دربار میں گیا اور اس نے بنو عامر کے وفد کی بھجو بیان کی تو یہ چیز اسے پسند آئی اور اس نے اسے خوب دولت و

ثروت سے نوازا۔ لبید کے قبیلہ والوں کو یہ خبر سن کر اپنی ہتک کا احساس ہوا، چنانچہ وہ بھی کافی اصرار کے بعد اپنے قبیلہ کے

ساتھ اس کے دربار میں گیا اور ربیع کے خلاف ایک بھجواشاہ کو سنائی جس کی وجہ سے بادشاہ ربیع سے بدظن ہو گیا۔ لبید کی

شاعری کا سورج نصف النہار پر تھا کہ دعوت اسلام بلند ہوئی اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمت اقدس میں حاضر ہو کر

مشرف بہ اسلام ہوا اور اس کے بعد صرف ایک شعر کہا جو حمد الہی کا عمدہ نمونہ ہے:

الْحَمْدُ لِلَّهِ إِذْ لَمْ يَاتِنِي أَجَلِي • حَتَّى لَبِسْتُ مِنَ الْإِسْلَامِ سِرْبَالًا

(اللہ کا شکر میری موت اس وقت تک نہ آئی جب تک میں نے خلعت اسلام نہ زیب تن کر لی)۔

حضرت معاویہ کی خلافت کے آغاز ۴۱ھ میں انتقال ہوا۔ لبید کے یہاں حمد باری تعالیٰ کا ایک بین تصور

وَالِی اللّٰہُ تَرْجِعُوْنَ وَعِنْدَ ۰ اللّٰہِ وِرْدُ الْأُمُورِ وَالْأَصْدَارِ

(تم لوگ اللہ ہی کے پاس واپس جاؤ گے اور تمام معاملات اللہ ہی کے پاس جاتے اور اسی کے پاس سے آتے ہیں)۔

إِنَّمَا يَحْفَظُ الثَّقَى الْأَبْرَارَ ۰ وَالِی اللّٰہُ یَسْتَقِرُّ الْقَرَارُ

(وہ صرف نیک اور پاکباز لوگوں کا محافظ ہے اور اللہ ہی کے یہاں حقیقی قرار ہے)۔

كُلُّ شَیْءٍ أَحْصَىٰ بَكْتَابًا وَعِلْمًا ۰ وَلَذَٰلِکَ تَجَلَّتِ الْأَسْرَارُ (۴۷)

(تمام چیزیں (اللہ کے یہاں) لکھی ہوئی ہیں اور اس کے علم میں ہیں اور تمام راز اس کی نظروں میں روشن ہیں)

قُضِيَ الْأُمُورُ أَنْجَزَ الْمَوْعُودُ ۰ وَاللّٰہُ رَبُّی مَا جَدَّ مَحْمُودُ

(معاملات کے فیصلے ہو چکے ہیں اور قیامت کے روز بدلے دئے جائیں گے۔ میرا رب اللہ ہے جو صاحب عظمت اور لائق تعریف ہے)۔

وَلَهُ الْفَوَاضِلُ وَالنَّوَافِلُ وَالْعَلَآ ۰ وَلَهُ أَثَبَّتِ الْخَيْرُ الْمَعْدُودُ (۴۸)

(اسی کے لئے تمام فضیلتیں، بخششیں اور بلندیاں ہیں اور اس کے پاس بے شمار مال و زر ہیں)

حَمْدُ اللّٰہِ وَاللّٰہُ الْحَمِیدُ ۰ وَلِلّٰہِ الْمَوْتَلِ وَالْعَدِیدُ

(میں نے اللہ کی تعریف کی اور اللہ ہی تعریف کا سزاوار ہے اور سارے مجد و شرف اللہ ہی کے لئے ہیں)۔

فَإِنَّ اللّٰہَ نَافِلَةٌ تُقَاه ۰ وَلَا یَقْتَالُهَا إِلَّا سَعِیدُ (۴۹)

(بے شک اللہ ہی اپنی بخشش دینے والا ہے اور اس کا اندازہ صرف نیک بندے ہی کر سکتے ہیں)۔

أَلَا کُلُّ شَیْءٍ مَا خَلَا اللّٰہَ بَاطِلٌ ۰ وَكُلُّ نَعِیمٍ لَا مُحَالَةَ زَائِلٌ (۵۰)

(بلاشبہ اللہ کے سوا تمام چیزیں باطل ہیں اور ہر نعمت لامحالہ تمام ہونے والی ہیں)۔

حضرت خنساء:

حضرت خنسا کا پورا نام تماضر بنت عمرو ہے اور خنساء لقب، آپ کا ایک معزز گھرانے سے تعلق تھا۔ آپ کی پرورش ناز و نعم میں ہوئی۔ آپ کے باپ اور دو بھائی معاویہ اور صخر، مضر کے قبیلہ بنو مسلم کے سردار تھے۔ معاویہ اور صخر کی موت سے انہیں سخت صدمہ لاحق ہوا۔ انہوں نے صخر پر بے پناہ اشک شوقی کی، کیونکہ وہ بہت محسن اور دلیر تھا۔ اس کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا۔ اسلام لانے کے بعد بھی وہ صخر پر آنسو بہاتی رہیں۔ اسی دوران وہ بینائی سے محروم ہو گئیں۔ لیکن انہوں نے کہا کہ اب اس کے لئے اس لئے روتی ہوں کہ وہ جہنم میں جائے گا۔ جنگ قادسیہ میں انہوں نے اپنے چاروں بیٹوں کو روانہ کیا جس میں سمحہ کی شہادت ہوئی۔ شہادت کی اطلاع پانے کے بعد انہوں نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ان کی شہادت سے مجھے عزت بخشی اور میں امید کرتی ہوں کہ وہ مجھے ان سے ملا دے گا۔ ۲۴ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۵۱) حمد سے متعلق ان کے چار اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

وَقَائِلِنِ تَعَزَّی عَنِ تَذْکُرِهِ ۰ فَالْصَّبْرُ لَیْسَ لِأَمْرِ اللّٰہِ مَرْدُودُ (۵۲)

(لوگوں نے اس کے ذکر سے گریز کرنے کو کہا، صبر اللہ کے حکم سے قابل رد نہیں ہے)۔

رَحْمَةُ اللَّهِ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ • وَسَقَى قَبْرَهُ الرَّبِيعُ خَرِيفًا (۵۳)

(اس پر اللہ کی رحمت اور سلامتی ہو، اور موسم بہار و خزاں دونوں ہی اس کی قبر کو تر و تازہ رکھیں۔)

عَلَيْكُمْ أَمُورُ اللَّهِ يُزَجِّي مُصَحِّمًا • سَوَانِحَ لَا تَكْبُو لَهَا بُورَاحًا (۵۴)

(تم لوگوں پر اللہ کے حکم کی اطاعت واجب ہے، وہ ہر کام ارادے کے تحت کرتا ہے، حالات اس کے لئے باعث زحمت نہ ہوتے۔)

حضرت حسان بن ثابت:

ابو ولید حسان بن ثابت انصاری مدینہ میں پیدا ہوئے۔ زمانہ جاہلیت میں انہوں نے شاعری کو ذریعہ معاش بنالیا۔ وہ شاہانِ منادرہ اور غسانہ کی تعریف کرتے اور انہیں کے تحائف پر زندگی بسر کرتے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو مشرف بہ اسلام ہوئے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر کفارِ قریش کی وہ ہجو بیان کی کہ ان کی زبان بند ہو گئی۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ سے فرمایا کہ میں بھی قریش ہی کا ایک فرد ہوں مجھے ان کی ہجو کرتے وقت کیسے بچاؤ گے تو انہوں نے کہا کہ میں آپ کو ویسے ہی بچالوں گا جس طرح گندھے ہوئے آٹے سے بال کھینچ لیا جاتا ہے۔ اسلام لانے کے بعد مشاعرِ اسلام کی حیثیت سے شعر کہتے رہے۔ ۵۴ھ میں ایک سو بیس سال کی عمر میں اپنے رب حقیقی سے جا ملے۔ ان کے یہاں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں: (۵۵)

نَعْلَمُ أَنَّ الْمَلِكَ لِلَّهِ وَحْدَهُ • وَأَنَّ قَضَاءَ اللَّهِ لَا بُدَّ وَاقِعُ (۵۶)

(ہمیں معلوم ہے کہ اقتدار صرف اللہ کے لئے ہے اور اللہ کا فیصلہ واقع ہو کر رہے گا۔)

قَدْ أَبْرَزَ اللَّهُ قَوْلًا فَوْقَ قَوْلِهِمْ • كَمَا النُّجُومُ تَعَالَى فَوْقَهَا الْقَمَرُ (۵۷)

(اللہ کا فرمان لوگوں کے فرمان سے ویسا ہی برتر ہے جس طرح کہ ستاروں سے چاند بلند تر ہے۔)

سَمَاءَهُمُ اللَّهُ أَنْصَارًا لِنَصْرِهِمْ • دِينَ الْهُدَى وَعَوَانُ الْحَرْبِ تَسْتَقِيرُ (۵۸)

(اللہ نے انہیں انصار کا خطاب دیا کیونکہ انہوں نے دینِ ہدایت کی مدد کی اور اذیتِ عمر کے جھجکے موت سے ڈرتے ہیں۔)

اوپر جاہلی اور مخضرم (عہد جاہلیت و اسلام پانے والے) شعراء سے بحث کی گئی۔ گو ان کی شاعری میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جنہیں حمدِ باری تعالیٰ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ ان میں کچھ ایسے اشعار بھی ہیں جن سے حمد کا واضح تصور تو نہیں ملتا لیکن ان اشعار سے اللہ قدوس کی عظمت، قدرت اور اس کی کسی صفت کا پتہ چلتا ہے۔ اسلامی عہد میں خاص کر نبوی دور میں شعر گوئی کا رواج کم رہا لیکن اموی عہد خلافت میں اس کو بہت ترقی ملی۔ بہر حال عہد نبوی میں حضرت حسان، لبید اور خنساء کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے کچھ اشعار بھی حمدیہ ہیں۔

حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی:

حضرت علیؑ جہاں ایک جلیل القدر صحابی اور مختلف خوبیوں کے مالک تھے وہیں زبان و بیان کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کے فصیح و بلیغ بھی تھے۔ ان کا اندازہ ”نہج البلاغہ“ کے مطالعہ سے کیا جاسکتا ہے جس میں شریف رضی نے (۹۶۶-۱۰۴۴) ان کے بہت سے اقوال، خطابات اور کلمات جمع کر دیے ہیں۔ چونکہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

زیر تربیت رہے اس لئے ان کی زبان و اسلوب میں اور نکھار آگیا۔ ان تمام کمالات کے ساتھ ساتھ وہ ایک اچھے شاعر بھی تھے۔ ایک مختصر سا مجموعہ آپ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہاں پر آپ کی نظم ”دعا و مناجات یا قاضی الحاجات“ نقل کی جا رہی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کی گئی ہے:

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ أَنْتَ مَوْلَاهُ • فَارْحَمْ عَبْدًا إِلَيْكَ مَلْجَاؤُهُ

(حاضر ہوں، حاضر ہوں، تو ہی میرا مولا ہے، بس بندے پر رحم فرما تیرے ہی پاس اس کا ٹھکانہ ہے۔)

يَا ذَا الْمَعَالِي عَلَيْكَ مَعْتَمِدِي • طُوبَى لِمَنْ كُنْتَ أَنْتَ مَوْلَاهُ

(اے عظمتوں والے! تجھ پر ہی میرا بھروسہ ہے۔ اس شخص کی خوبی قسمت کا کیا پوچھنا تو جس کا سر پرست ہو گیا۔)

طُوبَى لِمَنْ كَانَ نَادِمًا أَرْقَا • يَشْكُو إِلَى ذِي الْجَلَالِ بَلَوَاهُ

(اس شخص کے لئے خوشخبری ہے جو نادم اور بیدار ہے، وہ جاہ و جلال والے اللہ کے سامنے اپنے مصائب کو پیش کرتا ہے۔)

وَمَا بِهِ عِلَّةٌ وَلَا سُقْمٌ • أَكْثَرَ حَبِّهِ أَوْ لَاءِ

(اسے کوئی بیماری اور برائی لاحق نہیں ہے، وہ سب سے زیادہ محبت اللہ سے کرتا ہے۔)

سَأَلْتُ عَبْدِي وَأَنْتَ فِي كُنْفِي • وَكُلُّ مَا قُلْتَ قَدْ سَمِعْنَاهُ

(میرے بندے تو نے سوال کیا اور تو میری حمایت میں ہے اور جو کچھ تم نے سوال کیا اسے ہم نے اچھی طرح سن لیا۔)

صَوْتُكَ تَشْتَاقُهُ مَلَائِكِي • فَذَنْبُكَ الْآنَ قَدْ غُفِرَ نَاهُ

(میرے فرشتے تمہاری آواز کے مشتاق ہیں۔ یقیناً اب ہم نے تمہارے گناہ معاف کر دیئے)

فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ مَا تَمَنَّا • طُوبَاهُ طُوبَاهُ ثُمَّ طُوبَاهُ

(اس کی آرزوئیں بہشت دائمی میں ہیں، اس کے لئے بار بار خوشخبری ہے)

سَلْبِي بِلَا حُشْمَةٍ وَلَا رَهْبٍ • وَلَا تَخَفْ أَنْبِيَّ أَنَا اللَّهُ (۵۹)

(مجھ سے بغیر کسی شرم و خوف کے مانگ، اور ڈرو مت کیونکہ میں تمہارا اللہ ہوں۔)

اموی دور میں یوں تو متعدد شعراء ہوئے لیکن ان میں فرزدق اور جریر کو جو بلند مقام نصیب ہوا وہ اور کسی کو نہ مل سکا۔ وہ اپنے عہد کے نمائندہ شعراء ہیں۔

فرزدق:

فرزدق بصرہ میں پیدا ہوا۔ وہ علم و ادب کے ماحول میں پروان چڑھا اور اعلیٰ اشعار تخلیق کرنے لگا۔ اس کے والد اپنے بیٹے کی ذہانت و فطانت کے ذکر کی غرض سے اسے لے کر حضرت علیؑ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت علیؑ نے فرزدق کے والد سے کہا کہ اسے قرآن کریم پڑھو۔ حضرت علیؑ کی یہ بات فرزدق کے ذہن میں گھر کر گئی اور اس نے اپنے پیروں میں بیڑی ڈال کر قرآن مجید حفظ کر لیا۔ فرزدق جریر کا ہم عصر تھا۔ دونوں میں شدید معاصرانہ چشمک تھی۔ اسی معاصرانہ چشمک کے پیش نظر عربی شاعری اعلیٰ قدروں سے مالا مال ہو گئی۔ اللہ میں بمقام بصرہ اس کا انتقال ہوا۔ (۶۰) فرزدق کے کچھ حمدیہ اشعار یہ ہیں:

سَلُّوا خَالِدًا وَلَا أَكْرَمَ اللَّهُ خَالِدًا • حَتَّىٰ وَلَيْتَ قَسْرٌ قُرَيْشًا تُدِينُهَا (۶۱)
 (خالد سے پوچھو اللہ نے خالد کو عزت نہیں دی۔ جس وقت قسر کو قریش پر فتح ہوئی تو قریش نے ان کی اتباع کی)۔
 دَعُوا يَسْتَخْلِفَ الرَّحْمَانُ خَيْرُهُمْ • وَاللَّهُ يَسْمَعُ دَعْوَىٰ كُلِّ مَكْرُوبٍ (۶۲)
 (اللہ تعالیٰ کو پکارو تاکہ وہ ان کے مال کا جانشین بنادے اور اللہ ہر مصیبت زدہ کی پکار کو سنتا ہے)۔
 جَفَاكَ أَجَفَ اللَّهُ عَنْهُ سَحَابَهُ • أَوْسَعَهُ مِنْ كُلِّ سَابٍ وَخَاصِبٍ (۶۳)
 (خشک مقام کے بادلوں کو بھی اللہ خشک کر دے اور اس خشک مقام کی سرسبز و شاداب اور نجر وادیوں میں خشکی کو عام کر دے)۔
 أَذِلَّ بِهِ اللَّهُ الَّذِي ظَالِمًا • وَعَزَّ بِهِ الْمَظْلُومَ أَشَدَّ جَانِبِهِ (۶۴)
 (اللہ نے اس کے توسط سے اس کو ذلیل کیا جو ظالم تھا اور اسی کے ذریعہ مظلوم کو عزت بخشی اور اس کا دل مضبوط ہو گیا)۔
 جریر:

جریر یمامہ میں بمقام ستوانسا پیدا ہوا۔ اس کی پرداخت دیہات میں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ اس کے یہاں فصاحت و بلاغت کی عمدہ مثالیں موجود ہیں۔ وہ نذرانوں اور عطیات کے حصول کے لئے بصرہ پہنچا، جہاں فرزدق کی شہرت و عظمت کا چرچا عروج پر تھا۔ یہ چیز جریر کو کب پسند آتی، اسے فرزدق سے حسد ہو گیا۔ اس کے بعد دونوں میں بھوکا طویل سلسلہ رہا۔ بیک وقت اسی شاعر جریر کی بھو بیان کرتے تھے لیکن وہ فرزدق اور اخطل کے علاوہ تمام شعراء پر غالب رہتا۔ اللہ میں اس کا انتقال ہوا۔ یمامہ میں اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔ (۶۵)
 اس کے دیوان میں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں:

الْحَمْدُ لِلَّهِ أَغْطَاكُمْ • حُسْنَ الصَّنَاعِ وَالذِّسَانِ وَالْعُلَىٰ
 (تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے تم کو اچھے پیشے، اچھے عطیات اور بلندیاں عطا کی ہیں)۔
 اللَّهُ أَغْطَاكُمْ مِنْ عِلْمِهِ بِكُمْ • حُكْمًا وَمَا بَعْدَ حُكْمِ اللَّهِ تَعْقِيبُ (۶۶)
 (اللہ نے تمہیں جانتے ہوئے اقتدار عطا کیا اور اللہ کے اقتدار کے پیچھے کوئی اقتدار نہیں ہے)۔
 اللَّهُ فَضَّلَهُ وَاللَّهُ وَقَّهَ • تَوْفِيقَ يُوسُفَ اذْوَصَاهُ يَعْقُوبَ (۶۷)
 (اللہ نے اسے فضیلت بخشی اور اللہ نے یوسف کی طرح اس کے معاملہ کو موافق بنایا جب اسے اس نے یعقوب کی وصیت کی)۔

بَقِيَ بِاللَّهِ لَيْسَ لَهُ شَرِيكَ • وَمِنْ عِنْدِ الْخَلِيفَةِ بِالنَّجَاحِ (۶۸)
 (اللہ پر بھروسہ کرو اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور خلیفہ کے پاس سے کامیابی ہی ملے گی)۔
 فَرَاذَ اللَّهُ مُلْكَكُمْ تَمَامًا • مِنْ اللَّهِ الْكَرَامَةُ وَالْمَرْيَدُ (۶۹)
 (پس اللہ تمہارے اقتدار کو مکمل عطا کرے کیونکہ اللہ کی ہی طرف سے رحمتوں کا نزول ہوتا اور خوب ہوتا ہے)۔
 أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَقَّارِ • وَبِالْأَمِّ مَا الْعَذْلُ غَيْرَ الْجَبَّارِ (۷۰)
 (میں اس اللہ کی پناہ چاہتا ہوں جو طاقتور اور بخشش والا ہے اور اس امام عادل کی پناہ چاہتا ہوں جو قہر و غضب والے نہیں ہیں)۔

اللَّهُ أَعْطَاكَ فَاشْكُرْ فَضْلَ نِعْمَتِهِ • أَعْطَاكَ مُلْكَ التَّيِّ مَاتُوقِيهَا شَرَفَ (۷۱)

(اللہ نے تم کو بہت کچھ دیا جس تم اس کی نعمت کے فضل کا شکریہ ادا کرو، اللہ نے تم کو وہ اقتدار عطا کیا جو تمام اقتدار و شرف سے بلند ہے۔)

عبد عباسی علم و ادب کی دنیا میں اپنی مثال آپ ہے۔ نثر اور شاعری میں عباسی عہد کی گراقتدر خدمات ہیں۔ اسی عہد میں دنیا کے بہت سے علوم عربی زبان میں منتقل ہوئے۔ عباسی عہد کے شعراء کے یہاں بہت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جو حمد باری تعالیٰ کے ضمن میں آتے ہیں۔

ذوالرمہ:

ذوالرمہ ۶۹۶ھ میں پیدا ہوا، شعراء فحول (اساتذہ) کے دوسرے طبقہ سے اس کا تعلق ہے۔ ابو عمرو بن العلاء کا خیال ہے کہ شاعری امرء القیس سے شروع ہو کر ذوالرمہ پر ختم ہو گئی۔ اس کا رنگ کالا تھا، وہ نہایت پستہ قد اور بد شکل تھا۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ غزلیات پر مبنی ہے۔ اس کے یہاں ٹیلوں پر رونادھونا کثرت سے ملتا ہے۔ اس طرح کے مضامین میں اس کا اسلوب جاہلی شعراء سے قریب ہے۔ وہ دیہات میں رہتا، بصرہ اور یمامہ وہ اکثر آتا تھا۔ وہ تشبیہات میں ممتاز ہے۔ جریر کا خیال ہے کہ اگر وہ ”ما بال عنیک منها الماء ینسک“ قصیدہ کے بعد شاعری نہ کرتا تو بھی شعراء میں سب سے عظیم تسلیم کر لیا جاتا۔ اسمعی کا خیال ہے کہ اگر ذوالرمہ سے میری ملاقات ہوتی تو میں اس سے کہتا کہ وہ اپنے بہت سے اشعار سے دستکش ہو جائے۔

ذوالرمہ کا ایک ضخیم دیوان ہے۔ ۷۳۵ء میں اصفہان میں اس کا انتقال ہوا۔ ایک قول کے مطابق اس کا انتقال بادیہ میں ہوا۔ (۷۲)

إِذَا فَرَمَانِي اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى • وَلَا زَالَ فِي أَرْضِي غَدَاً حَارِبَهُ (۷۳)

(اللہ نے مجھے ایسی جگہ سے مارا کہ میں دیکھ نہیں سکا اور وہ میرے وطن میں ایسا دشمن ثابت ہوا کہ جو مستقل وطن سے برسر پیکار رہا۔)

فَمَا زِلْتُ أَدْعُو اللَّهَ فِي الدَّارِ طَامِعاً • بِخَفْصِ النَّوَى حَتَّى تَضْمَنَهَا الْخَدِرُ (۷۴)

(میں مسلسل اللہ کو اس لالچ سے گھر میں یاد کرتا رہا تھا کہ وہ مجھے آسودگی عطا کرے یہاں تک کہ تاریکی گھر پر چھا گئی۔)

لَنَا النَّاسُ أَعْطَانَاهُمْ اللَّهُ غَنَوَةً • وَنَحْنُ لَهُ وَاللَّهُ أَعْلَى وَأَكْبَرُ (۷۵)

(یہ سارے لوگ ہمارے ہیں، اللہ نے انہیں ہمارا قیدی بنا کر عطا کیا اور ہم اس اللہ کے لئے ہیں جو سب سے بلند اور سب سے بڑا ہے۔)

فَلَمْ أَقْذِفْ لِمُؤْمِنَةٍ حِصَانٍ • بِحَمْدِ اللَّهِ مُوجِبِ عُصَالَا (۷۶)

(اللہ کا شکر ہے کہ میں نے کسی پاکباز مومنہ پر الزام نہیں لگایا کہ جو اس کے لئے ذلت و رسوائی کا سبب بن جائے۔)

بشار بن برد:

بشار بن برد بصرہ کے مقام پر ۷۱۳ھ میں پیدا ہوا۔ وہ بصرہ کے مضافات میں جاتا اور وہاں کے لوگوں سے ملنے

کا بڑا شوقین تھا۔ جس کا اس کی زبان پر اچھا اثر پڑا۔ جوانی ہی میں اس کی زبان شستہ و شگفتہ ہو گئی۔ حصولِ معاش کے لئے خلفاء کی مدح سرائی کرتا۔ اس کی شاعری کا ایک نقص یہ ہے کہ وہ عورتوں سے چھیڑ چھاڑ کا ذکر کرتا اور ان کی عصمت و حرمت پر حملہ کرتا۔ لوگوں کی شکایت پر خلیفہ مہدی نے اس کو تنبیہ کی، لیکن وہ اپنی حرکت سے باز نہ آیا تو خلیفہ نے اسے اس قدر کوڑے لگوائے کہ ۷۸۴ء میں وہ اس دنیا سے چل بسا۔ (۷۷) اس کے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

وَقَدْ اَعْرَضَنِي وَاللّٰهُ ذُوْنِي • اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اِذْ عَرَضَ الْبَلَاءُ (۷۸)

(انہوں نے میری بربادی کا سامان مہیا کیا۔ میرے علاوہ میرا اللہ ہے، میں اسی کی پناہ چاہتا ہوں جب کوئی مصیبت آتی ہے)۔

وَرَا جَعْتُ نَفْسِيْ حَاجَاً عَقْبًا • فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَنْهَبَا (۷۹)

(میں نے اپنے نفس کو دیکھا کہ اس کی پناہ گاہ بالکل لبِ ساحل ہے۔ میں اس اللہ کا شکر گزار ہوں جس نے اسے پیدا کیا)۔

فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ لَا سِيَاعَفَ بِالْهُو • وَلَا اَنْتَهِيْ بِمُكْتَنِبِهِ (۸۰)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں۔ میں کھیل سے اپنی ضرورت پوری نہیں کرتا اور نہ ہی اس سے بالکل بیزاری ہے)۔

اُخْفِيْ لَهٗ الرَّحْمٰنُ يَغْلُمُهٗ • حُبًّا يُّوْرِقُنِيْ غَوَارِبُهٗ (۸۱)

(جس بات کو اللہ سے پوشیدہ رکھا گیا وہ اسے جانتا ہے۔ وہ پوشیدہ شے ایک ایسی محبت ہے جس کی بلند موجوں نے میری نیند کو اچاٹ دیا ہے)۔

اَعْطَاهُمْ اللّٰهُ مَا لَمْ يُعْطِ غَيْرُهُمْ • فَهُمْ مُّلُوكٌ لِاَعْدَاءِ النَّهْيِ وَرُكْبُ (۸۲)

(اللہ نے انہیں وہ کچھ عطا کیا جو اور کوئی انہیں عطا نہیں کر سکتا، پس وہ سواری کرنے والے بادشاہ ہیں روکنے والے دشمنوں کے لئے)۔

لَمْ يَكُنْ لِيْ رَبُّ هُوَ اللّٰهُ يَا عَبْدُ • فَمَا لِيْ اِتَّخَذْتُ وَجْهَكَ رَبًّا (۸۳)

(اے بندے! اللہ کے علاوہ میرا کوئی رب نہیں ہے۔ تو مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو رب بنوں)۔

ابوالعتاہیہ:

ابوالعتاہیہ ”عین التمر“ نامی گاؤں میں ۷۴۸ء میں پیدا ہوا۔ کہہنا کہ پیشہ اس کے خاندان میں چلا آ رہا تھا۔ اسی پیشہ کو سیکھتے ہوئے اس کی پرورش ہوئی۔ اسی میں وہ شعر بھی کہتا۔ عوام اس کے آوے کے پاس جمع ہوتے اور اس کے اشعار نقل کر کے لے جاتے۔ ایک وقت وہ آیا کہ وہ شعراء کا امام اور خلفاء کی مجالس کی زینت بن گیا۔ خلیفہ مہدی کے دربار میں اسے عزت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ ہارون رشید کا زمانہ آتے ہی اس کے رجحانات میں کافی تبدیلی آ گئی۔ اب اس نے اپنی شاعری کا رخ زہد و ورع کی طرف موڑ دیا۔ ہارون رشید نے اسے اپنا خصوصی مصاحب بنالیا۔ ۸۲۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ (۸۴) ابوالعتاہیہ کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں اور اشعار ہیں جن سے حمدِ باری تعالیٰ کی پوری پوری عکاسی ہوتی ہے۔

الْحَمْدُ لِلّٰهِ يَقْضِيْ مَا يَشَاءُ وَلَا • يَقْضِيْ عَلَيْهِ وَمَا لِلْخَلْقِ شَاوَرَا (۸۵)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اس پر کسی کی نہیں چلتی اور مخلوق اپنی من مانی نہیں کر سکتے)۔

اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ مِنْ ذَنْبِيْ وَ مِنْ سَوْفِي • اِلٰی وَاَنْ كُنْتُ مُسْتَوْرًا لِّخَطَايَا (۸۶)

(میں ہر ممکن اپنی غلطیوں اور فضول خرچیوں کی اللہ سے معافی چاہتا ہوں، گرچہ میں پاکدامن ہی کیوں نہ ہوں)۔

نَقَلَ أَمْرَهُ بِلِقَاءِ اللَّهِ شَاكِرًا • وَقَلَّ أَمْرُهُ بِرَضَىٰ لَهُ يَقْضَاءُ

(آدمی اللہ کی رضا کے لئے اس کا شکر ادا کرتے ہوئے نکلا اور کم لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے فیصلوں پر خوش ہوں)۔

وَلِلَّهِ نِعْمَاءٌ عَلَيْنَا عَظِيمَةٌ • وَلِلَّهِ إِحْسَانٌ وَفَضْلٌ عَظِيمٌ (۸۷)

(اللہ نے ہم پر بڑی عظیم نعمتیں اتاری ہیں اور ان کے لئے احسان اور عطیات کا فضل ہے)۔

ابوالعلائیہ کی بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن کا تعلق حمد سے ہے، لیکن یہاں اس طرح کی صرف تین نظموں کو نقل کیا جا رہا ہے۔ بقیہ نظموں کا صرف عنوان دیں گے تاکہ شائقین مطالعہ کی بآسانی وہاں تک رسائی ہو سکے۔ نظم ”جل ربی و تعالیٰ“ میں حمد الہی ملاحظہ کریں:

جَلَّ رَبُّ أَحَاطَ بِأَلْأَشْيَاءِ • وَأَخَذَ مَا جِذَهُ بِغَيْرِ خَفَاءِ

(اللہ رب العزت جلیل القدر ہے، سب کچھ اس کی دسترس میں ہے۔ وہ تنہا ہے، لائق تعریف ہے اور عیاں ہے)۔

جَلَّ عَنْ مُشَبِّهِ لَهُ وَنَظِيرِ • وَتَعَالَىٰ حَقًّا عَلَى الْقُرْنَاءِ

(اللہ تعالیٰ تمام مشابہتوں اور مثالوں سے بالاتر ہے اور تمام قوموں پر اسے حقیقتاً برتری حاصل ہے)۔

عَالِمُ السَّرَرَاءِ كَاشِفُ الضَّرَرَاءِ يَغْفِرُ • عَنْ قُبْحِ الْأَفْعَالِ يَوْمَ الْجَزَاءِ

(وہ خوشیوں کو جاننے والا اور مصائب کو زائل کرنے والا ہے، قیامت کے روز برے افعال کو معاف کرنے والا ہے)۔

مَا عَلَىٰ بَابِهِ حِجَابٌ وَالْكِنْ • هُوَ مِنْ خَلْقِهِ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

(اس کے دروازہ پر کوئی پردہ نہیں ہے اور وہ اپنے مخلوق کی دعاؤں کو سننے والا ہے)۔

لَذِيهِ أَثَبَا الْغَفُولُ وَبَادِرُ • تَخُطُّ مِنْ فَضْلِهِ نَبِيلُ الْعَطَاءِ (۸۸)

(اے لا پروا اس سے فائدہ اٹھو اور اس کی طرف بڑھنے میں سبقت لے جاؤ کیونکہ بہت زیادہ بخشش اس کے فضل میں سے مخصوص کر دی گئی ہے)۔

دوسری نظم ”ذنوب علی آثار ذنوب“ کے کچھ اشعار میں حمد الہی کا یہ رنگ ہے:

إِذَا مَا خَلَوْتَ الدَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ • خَلَوْتُ وَالْكِنْ قُلْ عَلَى رَقِيبُ

(جب کبھی تم زمانہ سے الگ ہو جاؤ تو ہرگز یہ نہ کہو کہ الگ ہو گیا، بلکہ یہ کہو کہ میرے اوپر ایک نگران ہیں)۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ يَغْفُلُ مَاضِي • وَلَا أَنْ يَنْخَضِيَ عَلَيْهِ يَغِيبُ

(اور یہ ہرگز گمان نہ کرو کہ اللہ گذری ہوئی چیزوں سے غافل ہے اور نہ ہی غائب ہونے والی اشیاء اس سے پوشیدہ ہیں)۔

لَهُوَ نَا لِعُمْرِ اللَّهِ حَتَّى تَتَابَعْتُ • ذُنُوبٌ عَلَى آثَارِ هُنَّ ذُنُوبٌ

(اللہ کی عبادت ہی میں ہماری دلچسپی ہے۔ حال یہ ہے کہ گناہ پر گناہ ہوتے چلے جا رہے ہیں)۔

فَيَا لَيْتَ أَنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ مَاضِي • وَيَا ذَنْ فِي تَوْبَتِنَا فَتُوبُ (۸۹)

(اے کاش کہ اللہ ہمارے پچھلے گناہوں کو معاف کر دیتا اور ہمیں توبہ کی اجازت دیتا اور ہم اس کے سامنے سرگندہ ہو جاتے)۔

تیسری نظم ”اصلاح نفسك“ کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دنیا کو دیکھنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے شکر ادا کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کا وہ خالق ہے۔ ذرہ ذرہ متقاضی ہے کہ صرف اللہ کی عبادت کی جائے اور اسی کی حمد بیان کی جائے۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ إِمَّا أَرَاكَ تَتُوبُ • وَالرَّاسُ مِنْكَ بِشِيْبَةٍ مَحْضُوبُ

(تمام پاکیاں اللہ کے لئے ہیں۔ میں تم کو دیکھ رہا ہوں کہ تم توبہ کر رہے ہو، بڑھاپے کی وجہ سے تمہارا سر خضاب زدہ ہے)۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ! ذُو الْجَلَالِ أَمَّا تَرَى • نَوَابُ الزَّمَانِ عَلَيْكَ كَيْفَ تَتُوبُ

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر، وہ ذوالجلال ہے، کیا تو نے دیکھا نہیں کہ زمانہ کی مصیبت تم پر کیسے آتی ہے؟)

سُبْحَانَ رَبِّكَ إِكَيْفَ يَغْلِبُ الْهَوَى • سُبْحَانَهُ أَنْ الْهَوَى لَغْلُوبُ

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کیسے وہ خواہشات پر قابو پا گیا۔ میں اس کی پاکی بیان کرتا ہوں، بے شک خواہشات مغلوب ہو کر رہیں گی)۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ إِمَّا تَرَا فِيكَ عَنْ • إِضْلَاحِ نَفْسِكَ فَتْرَةً وَنَكُوبُ

(پاکیاں تمہارے رب کے لئے ہیں۔ تمہاری اصلاح میں ایک لمحہ کے لئے بھی نہ غفلت ہو اور نہ لاپرواہی)۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ! كَيْفَ يَلْتَذُّ أَمْرَهُ • بِالْعَيْنِ وَهُوَ بِنَفْسِهِ مَطْلُوبُ (۹۰)

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کس طرح آدمی اپنی زندگی سے لطف اندوز ہوتا ہے اور یہی اس کا ماحصل ہے)۔

ابوالعتاہیہ کی نظموں کا آغاز بالعموم حمد باری تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ اس کی شاعری میں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں۔ جس سے اللہ کی مختلف صفتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابوالعتاہیہ کی حمدیہ شاعری کا استقصاء تو یہاں ممکن نہیں، البتہ اس طرح کی نظموں کے عنادین پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔

(۱) تبارك رب دائم السيب (۹۱)، (۲) الله يعطى بلا حساب (۹۲)، (۳) من تراب الى تراب (۹۳)،

(۴) يانفس توبى (۹۴)، (۵) العز تقوى الله (۹۵)، (۶) كل عائد الى الله (۹۶)، (۷) سبحانه و

تعالى، (۹۷) (۸) لك الحمد يا ذا العرش (۹۸)، (۹) كل يزول و كل يبئ (۹۹)، (۱۰) توكل على

الله (۱۰۰)، (۱۱) يا رشيد ارشدنى (۱۰۱)، (۱۲) الله يقضى و يقدر (۱۰۲)، (۱۳) حسبى قضاء

الله (۱۰۳)، (۱۴) تبارك الله (۱۰۴)، (۱۵) الحمد لله على كل حال (۱۰۵)، (۱۶) كل شئ ماسوا

الله زائل (۱۰۶)، (۱۷) الله حلیم کریم رحیم (۱۰۷)، (۱۸) الله لا يبلى له سلطان (۱۰۸)۔

امام شافعی:

امام شافعی کا تعلق قریش سے ہے۔ ان کا شمار ائمہ اربعہ میں ہوتا ہے۔ ۷۶۷ء میں فلسطینی علاقہ غزہ

میں پیدا ہوئے اور دو سال کی عمر میں مکہ گئے۔ دو بار بغداد کی زیارت کی۔ ۸۲۰ء میں قاہرہ میں ان کا انتقال ہوا

اور وہیں دفن ہوئے۔ مبرد کا ان کے بارے میں خیال ہے کہ وہ ادب، شاعری، فقہ اور علم قرآن میں اپنے عہد

کے تمام لوگوں میں سے منفرد تھے۔ انہوں نے شاعری، زبان اور ایام عرب پر دسترس حاصل کرنے کے بعد فقہ اور

علم حدیث پر توجہ دی۔ بیس سال کی عمر میں فتوے دینے شروع کر دیئے۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف اور صاحب دیوان

شاعر ہیں۔ (۱۰۹) ان کے یہاں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کی ایک نظم ”اللہ لارب غیرہ“ سے حمد کا تاثر ابھرتا ہے۔ اس کا آغاز اس طرح ہے:

شَهِدْتُ بِأَنَّ اللَّهَ لَارَبَّ غَيْرُهُ • وَأَشْهَدُ أَنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ وَأَخْلَصُ (۱۱۰)

(مجھے یقین ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی رب نہیں ہے اور یہ بھی یقین ہے کہ بعث بعد الموت برحق اور سچ ہے) ایک دوسری نظم ”تو کلت علی اللہ“ ہے۔ اس میں بھی مختلف انداز سے اللہ کی تعریف کی گئی ہے:

تَوَكَّلْتُ فِي رِزْقِي عَلَى اللَّهِ خَالِقِي • وَأَيَقُنْتُ أَنَّ اللَّهَ لَا شَكَّ رَازِقِي

(مجھے اپنے رزق کے سلسلے میں اللہ پر پورا اعتماد ہے، وہی میرا خالق ہے اور مجھے اس میں شک نہیں کہ اللہ میرا رازق ہے)۔

وَمَا يَكُ مِنْ رِزْقٍ فَلَيْسَ يَفُوتَنِي • وَلَوْ كَانَ فِي قَاعِ الْبَحْرِ الْعَوَاقِبُ

(اور میرے حصے کا رزق مجھ سے فوت نہیں ہوتا ہے، گرچہ وہ گھرے سمندر کی تہہ میں ہو)۔

سَيَاتِي بِهِ اللَّهُ الْعَظِيمُ بِفَضْلِهِ • وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِنِّي اللَّسَانُ بِنَاطِقِي

(عنقریب خدائے برتر اپنے فضل سے اس کو لے آئے گا۔ گرچہ میرے پاس بولنے والی زبان نہ ہو)۔

فَفِي أَى شَيْءٍ تَذْهَبُ النَّفْسُ حَسْرَةً • وَقَدْ قَسَمَ الرَّحْمَانُ رِزْقَ الْخَلَائِقِ (۱۱۱)

(انسان کو کس چیز کے متعلق افسوس ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے رزق کو تقسیم کر دیا ہے)۔

ابو تمام:

ابو تمام دمشق میں بمقام جاسم ۸۰۴ء میں پیدا ہوا پھر دمشق منتقل ہو گیا۔ وہاں پر جوان ہونے کے بعد مصر چلا گیا۔ تلاش معاش میں وہاں کی ایک مسجد میں پانی بھرنا شروع کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اشعار حفظ کرتا اور مختلف شعراء کی نقل اتارتا رہا۔ چنانچہ ایک وقت وہ آیا کہ وہ اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کر لیا گیا۔ وہ امراء کی تعریفیں کر کے نذرانے وصول کرتا۔ ”الحماسة“ اور ”فحول الشعراء“ بھی اس کا ایک گرانقدر کارنامہ ہے، جس میں اس نے جاہلی اور اسلامی عہد کی شاعری کو جمع کیا ہے (۱۱۲) ابو تمام کے حمدیہ اشعار ملاحظہ کریں:

رَمَى بِكَ اللَّهُ بُرْجِيهَا فَهَدَمَهَا • وَلَوْ رَمَى بِكَ غَيْرُ اللَّهِ لَمْ يُصِبْ (۱۱۳)

(اللہ نے تمہارے ذریعہ اس کے دونوں برج کو مارا۔ پس اس نے اسے گرا دیا اور اگر تمہارے ذریعہ غیر اللہ مارتا تو نہ پہنچتا)۔

لَمْ يُلْبِسِ اللَّهُ نُوحًا فَضْلَ نِعْمَتِهِ • أَلَا لَمَابَتِهِ مِنْ شُكْرِهْ نُوْحَ (۱۱۴)

(اللہ نے نوحؑ کو اس وقت تک اپنے فضل سے نہیں نوازا جب تک انہوں نے اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے اس کی دعوت کو عام نہ کیا)۔

مَنْ كَانَ أَحْمَدُ مُرْتَعَاً أَذْمَةً • فَاللَّهُ أَحْمَدُ ثُمَّ أَحْمَدُ أَحْمَدًا (۱۱۵)

(کون سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے، کون آسودہ کرنے والا اور صاحبِ شان ہے پس اللہ ہی سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے)۔

يُهْنِي الرِّعِيَّةَ أَنَّ اللَّهَ مُقْتَدِرًا • أَعْطَاهُمْ بِأَبَى إِسْحَاقَ مَا سَأَلُوا (۱۱۶)

(وہ رعیت کو مبارکباد دیتا ہے کہ اللہ تمام چیزوں پر قادر ہے، اسی نے ان کو ابواسحاق کے ذریعہ تمام چیزیں عطا کیں)۔
بختری:

بختری ۲۰۶ھ میں منج کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہ خالص عربی النسل تھا۔ دیہات میں پرورش پانے کی وجہ سے اس کی فصاحت و بلاغت کو چار چاند لگ گئے۔ بعد ازیں بغداد جا کر ابوتام کا شاگرد بن گیا۔ ابوتام اسے شعر و شاعری کی دنیا میں اعلیٰ مقام پر فائز کرنے کی غرض سے اس کے اشعار کی اصلاح کرتا رہا اور اس کے متعلق پیش گوئی کی کہ میرے بعد تم شاعری کے امام تسلیم کئے جاؤ گے۔ عراق میں وہ عباسی خلیفہ متوکل اور اس کے وزیر فتح بن خاقان کا خدمت گار رہا۔ خلیفہ کے قتل کے بعد منج واپس آ گیا جہاں ۲۸۴ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ (۱۱۷) اس کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں جن سے کسی قدر اللہ کی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے:

لَوْلَا فِعَالُهُمْ وَاللَّهُ كَرَّمَهُ • لَمَاتَ ذِكْرُ الْمَعَانِي آخِرَ الْيَدِي (۱۱۸)
(اگر ان کے کارنامے نہ ہوتے تو بلندیوں کے چرچے ختم ہو جاتے کیونکہ اللہ نے ہی انہیں عزت بخشی تھی)۔
وَلِمَاذَا تَتَّبِعُ النَّفْسُ شَيْئًا • يَجْعَلُ اللَّهُ الْفِرْدَوْسَ مِنْهُ بَوَاءَ (۱۱۹)
(نفس کیوں کسی چیز کی پیروی کرتا ہے جبکہ اللہ نے اس سے فردوس کا وعدہ کر لیا ہے)۔

فَهُمْ قَوْمٌ تَبَعَ خَيْرٌ قَوْمٍ • لَهُمُ اللَّهُ بِالْفَخَارِ شَهِيدًا (۱۲۰)
(وہ فرمانبردار قوم سب سے اچھی قوم ہے، اللہ ان کی عظمت کا گواہ ہے)۔

أَنْتَ أَمِينُ اللَّهِ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي • أَبِي اللَّهُ الْأَيْسَمُو إِلَى قَدْرِهِ قُدْرَ (۱۲۱)
(تم اللہ کی پناہ میں ایک ایسی جگہ ہو جہاں اللہ نے انکار کر دیا ہے کہ کوئی فیصلہ اس کے فیصلہ کے سامنے نہیں آ سکتا)۔

عَلَى اللَّهِ اِتِّمَامُ الْمُنَى مِنْكَ كُلُّهَا • لَنَاوْ عَلَيْنَا الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالشُّكْرُ (۱۲۲)
(تمہاری تمام خواہشات کو پائے تکمیل تک پہنچانے والا اللہ ہے، ہمارا فرض یہ ہے کہ اس کا شکر اور اس کی تعریف کریں)۔

ابن رومی:

ابن رومی بغداد میں ۲۲۱ھ میں پیدا ہوا۔ علم و ادب کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد شاعری کا آغاز کیا۔ وہ حکام اور امراء کی تعریفیں کر کے وظائف حاصل کرتا۔ ابن رومی پہننے اور کھانے کا بہت شوقین تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان چیزوں کا ذکر اس کے یہاں کثرت سے ملتا ہے۔ اسے بد فالی پر پختہ یقین تھا۔ اس طرح کے بہت سے قصے اس سے وابستہ ہیں۔ امراء و حکام اس کی ہجویہ شاعری سے خائف رہتے۔ اسی خوف کے پیش نظر معتضد کے وزیر ابوالحسن قاسم بن عبد اللہ نے اس کے کھانے میں زہر ملا دیا جو اس کے لئے جان لیوا ثابت ہوا اور ۲۷۴ھ میں وہ دار فانی سے کوچ کر گیا۔ (۱۲۳) ابن رومی کے یہاں کثرت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن کا تعلق براہ راست حمد باری تعالیٰ سے ہے:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مِنْ فَضْلِهِ • اِنَّا رَزَقْنَا فَيْكَ حَسَنَ الْمُنْقَلَبِ

(تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے جس کے فضل سے ہمیں رزق عطا کیا گیا۔ تمہارے اندر اچھی عادات پیدا ہوئیں)۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي صَرَّفَ الْمُرْدِي . وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي كَشَفَ الْكُرْبَ (۱۲۴)

(ساری حمد اللہ کے لئے ہے جس نے ہلاک ہونے والے کو بچا لیا اور اللہ ہی کے لئے تمام حمد ہے جس نے تکلیف کا ازالہ کیا)۔

ابن رومی کا ایک قصیدہ ابو محمد الحسن بن عبید اللہ بن سلمان سے متعلق ہے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جن کا تعلق حمد باری تعالیٰ سے ہے:

اَحْمَدُ اللّٰهَ نِيَّةً وَثَنًا . غُذُوَّةً بَلَّ عَشِيَّةً بَلَّ مَسَاءً

(میں نیت کر کے اللہ کی حمد بیان کرتا ہوں۔ طلوع فجر کے بعد بلکہ صبح و شام اس کی ثنا کرتا ہوں)۔

بَلَّ جَمِيعًا وَبَيَّنَّ ذَلِكَ حَمْدًا . اَبَدِيًّا يُطَبِّقُ الْاَنَاءَ

(بلکہ ہر وقت خدا کی حمد کرتا ہوں، اللہ کی مستقل حمد برتن کو بھر دیتی ہے)۔

عَظُمَتْ يَدُكَ الْيَادِي وَحَلَّتْ . فَادْكُرْ اللّٰهَ وَاتْرُكِ الْاَشْيَاءَ (۱۲۵)

(وہ ہاتھ تو عظیم اور برتر ہیں، پس اللہ کا ذکر کرو اور تمام چیزوں کو ترک کر دو)۔

اسی قصیدہ کے کچھ اور اشعار حمد باری تعالیٰ سے متعلق ہیں:

رَبِّ فَاجْعَلْهُ لِي صُبُوحًا وَ قِيْلًا . وَغَبُوقًا وَمَا اَسَاءْتُ الْغَدَاءَ

(اے میرے رب! اسے (کیلا) صبح، دوپہر اور شام کی میری غذا بنا دے اور میں غذا کو خراب نہ کروں)۔

يَشْهَدُ اللّٰهُ اَنَّهُ لَطْعَامٌ . جُرْهِيْ يُمَاثِلُ الْحَسَنَاءَ

(اللہ شاہد ہے کہ کیلا ایک کھانا ہے جس کا تعلق جرہہ سے ہے، یہ حسینوں کے مشابہ ہے)۔

ابن رومی کی ایک نظم ”فی الزُّهْد“ کا تعلق بھی حمد سے ہے:

جَعَلَ اللّٰهُ مَهْرَبًا . وَامْتَطَى الْلَيْلَ مَرْكَبًا

(اس نے اللہ کو منزل مقصود قرار دیا اور رات کو سوار ہونے کی جگہ قرار دیا (ذکر خدائی کے لئے)۔

خَادِمٌ كَانَ مُرَّةً . مَسْرَفًا ثُمَّ اُغْتَبَا

(اللہ کے خادم نے دنیاوی لذتوں کو اپنے لئے بالکل کڑوی قرار دیا، پھر اللہ کی رضا کے لئے اللہ کی طرف لوٹا)۔

رَاكِعًا سَاجِدًا لَهُ . لَيْسَ يَالُوْ تَقَرُّبًا

(اللہ کے لئے رکوع و سجدہ کرنے والا ہے۔ وہ تقرب حاصل کرنے میں کوتاہی نہیں کرتا)۔

فَرَضَ الْخَوْفَ دَمْعَةً . لَشَرِّ الْاَرْضِ مَشْرَبًا

(خوفِ الہی کی وجہ سے اس کے آنسو جاری ہو گئے جن سے زمین سیراب ہو گئی)۔

لَوْ تَرَاهُ اِذَا دَعَا . يَامَلِيْكَأَ مُحَجَّبًا

(اگر تم اسے دیکھتے جب کہ اس نے یہ آواز لگائی کہ اے چھپے ہوئے بادشاہ!)

اَغْفُ عَنْيْ فَقَدْ رَكِبْتُ . مِنَ الْاَمْرِ مُعْطِيًّا

(تو مجھے معاف کر دے، میں تمہارے حکموں کی فرمانبرداری کرنے والا ہوں)۔

كَسَبْتَنِي جَرَانِي • مَكْسِبًا سَاءَ مَكْسِبًا

(میرے گناہوں نے مجھے گھیر لیا ہے اور یہ گھراؤ کس قدر برا ہے!)

ثُمَّ يَهْتَزُّ كَالْقَضْبِ • • • اِذَا هَبَّتِ الصَّبَا

(جب باد صبا چلتی ہے تو وہ نباتات کی طرح لہلہاتا ہے)۔

أَمِنَ الْخَوْفَ عِنْدَهَا • ظَنُّهُ أَنْ يُخَيَّبَا (۱۲۶)

(وہ اس کے پاس خوف سے مامون ہو گیا یہ خیال درست نہیں ہے)۔

ابن المعتز:

ابن العز ایک شاہی گھرانے میں پیدا ہوا۔ آسودہ ماحول میں پروان چڑھا، جس کی وجہ سے وہ نہایت رقیق الحس اور لطیف ذہن کا مالک بن گیا تھا۔ ادبی مجلسوں اور لہو و لعب نے اسے خلافت و سیاست سے دور رکھا۔ پھر بھی چوبیس گھنٹے کے لئے خلیفہ بن ہی گیا۔ لیکن مقتدر کے حامیوں نے اس کی حکومت تسلیم نہ کی تو وہ خلافت سے دستبردار ہو گیا اور خلیفہ جصاص جوہری کے گھر جا چھپا۔ لیکن مقتدر کے ایک حامی نے گھر میں گھس کر جان لے لی۔ (۱۲۷) اس کے حمدیہ شعر ملاحظہ کریں:

نَطَقَ اللَّيْلُ قَمْنٌ يَقُولُ وَمَنْ • سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ يَا رَبِّ (۱۲۸)

(کم ظرف کہتے ہیں کہ کون کہہ رہا ہے کون؟ اے میرے رب! میں تیری پاکی بیان کرتا ہوں)۔

صُورَةُ اللَّهِ صُورَةٌ عَجَبًا • أَنْ قِيلَ كَالْقُضْنِ فِي النِّقَاتِ (۱۲۹)

(اللہ کی صورت کس قدر عجیب خوب صورت ہے، اگر اس کی مثال بھری شاخ سے دی جائے تو مناسب نہیں ہے)۔

لَا تَخْلُصْنَا صَحَّةٌ مِنْ أَنْ تَنْعَمَ • أَوْ فَاتَّقِ اللَّهَ وَاعْمَلْ صَالِحًا وَتَب (۱۳۰)

(ہم نے صحت کو خوشگوار اس لئے بنایا ہے کہ وہ ہمیں پریشان نہ کرے، اللہ سے ڈرو، نیک عمل کرو اور توبہ کرو)۔

ابن المعتز کی ایک نظم ”للہ ما يشاء“ ہے جو صرف دو اشعار پر مشتمل ہے اور یہ دونوں شعر حمد

باری تعالیٰ سے متعلق ہیں:

لِلَّهِ مَا يَشَاءُ، قَدْ سَبَقَ الْقَضَاءُ • مَعَ التُّرَابِ حَتَّى لَيْسَ لَهُ بَقَاءُ

(اللہ کے لئے وہی ہے جو وہ چاہتا ہے، یقیناً فیصلہ ہو چکا ہے، انسان مٹی کے ساتھ زندہ ہے لیکن اس

کے لئے دوام نہیں ہے)۔

تَأْكُلُهُ الرِّزَايَا وَالصُّبْحُ وَالْمَسَاءُ • ضَاقَ عَلَيْكَ حَتْمًا وَاتَّسَعَ الْقَضَاءُ (۱۳۱)

(مصائب اسے کھا رہے ہیں اور یہ صبح و شام یقیناً تمہارے لئے دشوار ہے جبکہ قضاء وسیع ہے)۔

المعتز:

متنبی ۳۰۳ھ میں کوفہ میں پیدا ہوا۔ وہ اپنے والد کے ساتھ شام گیا جہاں مختلف علوم و فنون میں مہارت حاصل

کی اور تھوڑے ہی عرصہ میں علوم و لغت کا ماہر بن گیا۔ بچپن ہی سے اسے قیادت و سیادت کا شوق تھا۔ اس نے ایک بار لوگوں کو اپنی خلافت کے لئے ابھارا تھا۔ عمر کے آخری ایام میں اس نے نبوت کا بھی دعویٰ کیا۔ لیکن اسے کامیابی نہیں ملی۔ کچھ دنوں بعد گورنر ابو العشاء کے توسط سے اسے شامی حکمران سیف الدولہ کا قریب حاصل ہوا۔ لیکن کچھ اُن بن ہو جانے کی وجہ سے ۳۳۶ھ میں مصر چلا گیا اور شیرازیوں نے اسے مار ڈالنے کو کہا۔ جنگ شروع ہوئی تو متنبی کمزور سمجھ کر بھاگنے پر آمادہ ہو گیا، لیکن اس کے غلام نے کہا کہ کہیں آپ بگھوڑے نہ کہلائیں جبکہ آپ نے شعر میں یہ دعویٰ کیا ہے:

الْخَيْلُ وَالْبَعَالُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي . وَالسَّيْفُ وَالرَّمْحُ وَالْقِرطاسُ وَالْقَلَمُ
(گھوڑے، خچر اور میدان جنگ مجھے پہچانتے ہیں اور تلوار، نیزے اور کاغذ و قلم بھی مجھ کو جانتے ہیں)۔
یہ سنتے ہی اس کی غیرت و حمیت جاگ اٹھی اور آخری وقت تک لڑتا رہا۔ ۳۵۴ھ میں وہ اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔ (۱۳۲) حمد سے متعلق اس کے کچھ اشعار یہ ہیں:

فَقَدْ تَيَقَّنَ أَنَّ الْحَقَّ فِي يَدِهِ . وَقَدْ وَثَّقَنَ بِأَنَّ اللَّهَ نَاصِرُهُ (۱۳۳)
(اے پورا یقین ہے کہ حق اللہ کے ہاتھ میں ہے اور انہیں پورا اعتماد ہے کہ اللہ اس کا مددگار ہے)۔
تَرَى الْقَمَرَ الْأَرْضِيَّ وَالْمَلِكَ الذِّي . لَهُ الْمَلِكُ بَعْدَ اللَّهِ وَالْمَجْدُ وَالذِّكْرُ (۱۳۴)
(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو مشرف کیا جب تم کو انسان بنایا)۔

قَدْ شَرَّفَ اللَّهُ أَرْضًا أَنْتَ سَاكِنُهَا
وَشَرَّفَ النَّاسَ إِذْ سَوَّاكَ أَنْسَانًا (۱۳۵)
(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو مشرف کیا جب تم کو انسان بنایا)۔
ابو فراس:

ابو فراس ۳۲۰ء میں منج کے مقام پر پیدا ہوا۔ یہ سیف الدولہ کا چچا زاد بھائی تھا۔ خوشحال ماحول میں اس کی پرورش ہوئی۔ وہ قلم کے ساتھ ساتھ تلوار کا بھی دھنی تھا۔ سیف الدولہ ہر وقت اسے اپنے ساتھ رکھتا۔ جنگ سے متعلق اس کے اشعار نہایت معنی خیز ہیں۔ ایک جنگ میں رومیوں نے اسے قید کر لیا۔ جب رہا ہو کر وہ آیا تو سیف الدولہ اس دنیا سے جا چکا تھا۔ اس کا بیٹا ابو المعالی تخت نشین ہوا۔ اس سے ابو فراس نے حمص کا علاقہ مانگا لیکن اس نے دینے سے انکار کر دیا، جس کی وجہ سے جنگ ہوئی اور وہ جنگ میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ (۱۳۶) حمد سے متعلق اس کے اشعار یہ ہیں:

فَرَّادَهُ رَبُّهُ عَذَارًا تَمَّ بِهِ الْحُسْنُ وَالْبَهَاءُ . كَذَلِكَ اللَّهُ كُلُّ وَفِيَّةٍ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۱۳۷)
(اللہ نے اس کے اندر حیا کا اضافہ کیا اور اسے حسن و خوبصورتی سے نوازا۔ چنانچہ ایسے ہی اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کے اندر اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کرتا رہتا ہے)۔

لِلَّهِ بَرْدُ مَا أَشَدَّ . وَمَنْظَرُ مَا كَانَ أَغْجَبُ (۱۳۸)
(اللہ کا حق کس قدر مستحکم ہے اور اس کے مناظر کس قدر حسین و جمیل ہیں)۔

هُمْ يُطْفِئُونَ الْمَجْدَ وَاللَّهُ مُوقِدٌ • وَكُم يَنْقُصُونَ الْفَضْلَ وَاللَّهُ وَاهِبٌ (۱۳۹)

(وہ مجد کو بجھانے والے ہیں اور اللہ روشن کر نیوالا ہے اور کتنے ہی فضل کو کم کرنے والے ہیں اور اللہ دینے والا ہے۔)

وَهَلْ لِقَضَاءِ اللَّهِ فِي النَّاسِ غَالِبٌ • وَهَلْ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ فِي النَّاسِ هَارِبٌ (۱۴۰)

(کیا اللہ کا فیصلہ لوگوں پر غالب نہیں ہے، اور کیا اللہ کے فیصلے سے لوگوں میں سے کوئی بھاگنے والا ہے)

فَإِنْ جَلَّ هَذَا الْأَمْرُ فَاللَّهُ فَوْقَهُ • وَأَنْ عَظُمَ الْمَطْلُوبُ فَاللَّهُ أَعْظَمُ (۱۴۱)

(یقیناً یہ معاملہ عظیم ہے لیکن اللہ اس سے بھی بلند ہے۔ اگر شئی مطلوب عظیم ہے تو اللہ اس سے بھی عظیم تر ہے۔)

شریف مرتضیٰ:

شریف مرتضیٰ حضرت حسین بن علی بن ابی طالب کے پوتوں میں سے ہیں۔ علم کلام اور ادب و شعر پر ان کی نظر گہری تھی۔ وہ نظریہ اعتزال اور شیعیت کے حامل تھے۔ ۹۶۶ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں پر ۱۰۴۴ء میں انتقال ہوا۔ وہ کئی ادبی کتابوں کے مصنف ہیں۔ بہت سے مصنفین کا خیال ہے کہ شیخ البلاغہ کے مرتب وہی ہیں نہ کہ ان کے بھائی شریف رضی۔ ذہبی کا خیال ہے کہ شیخ البلاغہ خود ان کی تخلیق ہے جسے حضرت علی کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ (۱۳۲)

شریف رضی کے یہاں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ ”فی التوکل علی اللہ تعالیٰ“ کے عنوان سے چار نظمیں ہیں جن سے حمد باری تعالیٰ کا پہلو سامنے آتا ہے:

سَقَى اللَّهُ جَبْرَانَنَا بِالْكَجِبِلِ • وَحَيَّا بِهِ الطَّبِيَّ أَخُوئِي كَجِبِلَا (۱۴۳)

(مقام ”کیل“ میں بسنے والے بڑوسیوں کو اللہ تعالیٰ نے آسودگی بخشی اور اللہ نے وہاں کی ہرنی کو عمر دراز بخشی ہے اور آنکھیں سرگیں ہیں۔)

وَخَصَّنَهَا وَعِنْدَ اللَّهِ عِلْمٌ • بِأَنَّكَ لَمْ تَدْعُ ”فِيهَا“ عُقْلًا (۱۴۴)

(اور اس نے اسے مضبوط بنایا اور اللہ کو اس کا علم ہے کہ تم نے اس کی رسی کو نہیں چھوڑا۔)

”فی التوکل علی اللہ تعالیٰ“ کے عنوان سے جو چار نظمیں ہیں ان میں سے پہلی نظم کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

فَسَلْ خَالِقًا فَضْلَ الْعَطِيَّةِ مُجْزِلًا • فَإِنَّ عَطَاءَ الْخَلْقِ غَيْرُ جَزِيلٍ (۱۴۵)

(تم اللہ سے خوب خوب عطیات کا سوال کرو، کیونکہ مخلوق کی بخشش محدود ہے۔)

دوسری نظم کے ایک شعر میں حمد الہی یوں کی گئی ہے:

فَكُم وَرَطَّةٌ ضَاقَتْ عَلَى فَلَمْ يَزَلْ • بِيَّ اللَّهُ حَتَّى أَشَا شَنِئِي مِنْ خَلَالِهَا (۱۴۶)

(کتنے گرداب مجھ پر تنگ ہو گئے، لیکن اللہ نے ہمیشہ مجھے اس گرداب کے بیچ سے نکالا۔)

تیسری نظم کے چند اشعار یہ ہیں:

لَا تَخْشَ مِنْ غَائِلَةٍ فَوَضَتْ • إِلَى الْإِلَهِ الْقَادِرِ الْعَالَمِ

(تم شر سے مت ڈرو، تم خود کو اس اللہ کے سپرد کر دو جو قدرت رکھنے والا ہے اور جاننے والا ہے۔)

نَمْ إِذَا شِئْتَ فَإِنَّ الْإِلَهِي • يَرْعَاكَ فِيهَا لَيْسَ بِالنَّائِمِ

(تم جب چاہو سو جاؤ کیونکہ اللہ تمہارا محافظ ہے اور اسے نیند نہیں آتی)۔

وَكُنْمْ ذَاوِقِي اللّٰهَ بِالطَّافِيهِ • شَرَّ غَشُوْمٍ مَّجْمَعٍ عَازِمٍ

(کتنوں کو اللہ تعالیٰ نے ظالموں اور دشمنوں کے ظلم سے محفوظ رکھا)۔

وَكُنْمْ اَزَالَ اللّٰهَ مِنْ ظَالِمٍ • وَانْصَفَ الْقَاعِدُ مِنْ قَانِمٍ (۱۴۷)

(کتنے ظالموں کو اللہ تعالیٰ نے نیست و نابود کر دیا اور اس نے کس قدر عمدہ انصاف کیا)۔

چوتھی نظم کے دو شعر ملاحظہ کریں:

لَا تَسْتَعِيْنُ اَبَدًا بِمَنْ • يَحْتَاجُ مِنْكَ اِلَى مَعُوْنَةٍ

(تم ہمیشہ ایسے شخص سے مدد نہ چاہو جو اپنی مدد کے لئے تمہارا محتاج ہے)۔

وَاَفْرُغْ اِلَى نَصْرِ الدِّينِ • نَصْرًا لِّاَنَامٍ بِلَا مُوَزْنَةٍ (۱۴۸)

(تم مدد کے لئے اس ذات کے سامنے دستِ سوال دراز کرو جس نے مخلوق کی مدد بغیر کسی بار کے کی ہے)۔

شریف رضی:

شریف رضی بغداد کے ایک عظیم شاعر تھے۔ ۹۷۰ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور بغداد ہی میں ۱۰۱۵ء میں

انتقال ہوا۔ اپنے والد کی زندگی ہی میں انہیں اشراف میں شمار کیا جانے لگا۔ عوام کی نظروں میں غیر معمولی مقبولیت

حاصل تھی۔ وہ کئی اہم کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کا دیوان دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ (۱۳۹) حمد سے متعلق

ان کے کچھ اشعار یہ ہیں:

صَلُوْةُ اللّٰهِ تَخْفُقُ كُلَّ يَوْمٍ • عَلٰی تِلْكَ الْمَعَالِمِ وَالْقُبَابِ (۱۵۰)

(اللہ کے ظہور کی بجلی روزانہ بلند جگہوں اور عمارتوں پر گوندتی رہتی ہے)۔

كَانَ قَضَاءُ اللّٰهِ مَكْتُوبًا • لَوْلَاكَ كَانَ الْغَزَاءُ مَغْلُوْبًا (۱۵۱)

(اللہ کا فیصلہ اٹل ہے۔ اگر تو نہ ہوتا تو غازیانِ جہاد مغلوب ہو جاتے)۔

لَنَا مَنْ تَعَجَّ الْوَرَى بِاسْمِهِ • اِلَى اللّٰهِ نَدْعُوْهُ فِی الْمَجْدِ جَدًّا (۱۵۲)

(ہمارے اندر ایک ایسا شخص ہے جو مخلوق کو اس کا نام لے کر اللہ کی طرف پکارتا ہے اور ہم اسے مینارِ مجد و

شرف قرار دیتے ہیں)۔

شریف رضی کی نظم ”یا ذا المعارج“ کا تعلق بھی حمد سے ہے:

يَا ذَا الْمَعَارِجِ كُنْ سَلْتُ نِعْمَةً • فَنَحْتَسِيْهَا بِالذُّنُوْبِ الْاَوْفَرِ

(اے بلندیوں والے! میں نے تجھ سے کس قدر نعمتوں کا سوال کیا چنانچہ کثرتِ گناہ کے باوجود تو نے بے

شمار نعمتیں عطا کیں)۔

اَيُّ الْعَوَارِفِ مِنْكَ اَشْكُرُ فَضْلَهُ • عَجَزَ الْمُقِلُّ وَزَادَ طَوْلُ الْمُكْبِرِ

(تیری عطا کردہ کن کن نعمتوں کا شکریہ ادا کروں۔ بندہ عاجز ہے جبکہ کثرت سے دینے والے کا

ہاتھ تو وسیع ہے)۔

أَكْفَيْتَنِي مَا قَدْ حَذَرْتُ وَقُوْعَهُ • أَمْ مَا كَفَيْتُ مِنَ الَّذِي لَمْ أَحْذَرْ (۱۵۳)
(ہر پیش آنے والی چیز کے بارے میں) تو نے میری کفایت کی جبکہ میں خوفناک چیز کے لئے کافی نہیں ہوں۔
ابوالعلاء معری:

ابوالعلاء معری ایک فلسفی شاعر ہے۔ ۹۷۳ء میں ”معرة النعمان“ میں پیدا ہوا اور ۱۰۵۷ء میں وہیں انتقال ہوا۔ وہ نہایت نحیف اور لاغر تھا۔ بچپن میں چیچک کے عارضہ میں مبتلا ہوا۔ اور اسی میں اس کی بصارت جاتی رہی۔ گیارہ سال کی عمر میں اس نے شاعری کا آغاز کیا۔ ۳۹۸ھ میں اس نے بغداد کا سفر کیا، اسے اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے انتقال کے بعد لگ بھگ چوراسی (۸۴) شعراء نے اس کی قبر پر جا کر اسے نذرانہ عقیدت پیش کیا۔ آخری پینتالیس برسوں میں اس نے گوشت کھانے سے انکار کیا کہ وہ اس کے خیال میں بے رحمی تھی۔ اس کی زندگی بہت سادہ تھی۔ وہ معمولی کپڑے زیب زین کرتا، معمولی غذا کھاتا اور عام زندگی بسر کرتا۔ اس کے خیالات کا اثر اس کی شاعری پر پڑنا لازمی تھا، یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری فلسفہ و حکمت کی مخزن ہے اس کی شاعری کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) لزوم مالا یلزم، (۲) سقوط الزند، (۳) ضوء السقط۔ اس کی شاعری کے بیشتر حصے کا دوسری زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ شاعری کے علاوہ اس نے بہت سی کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔ (۱۵۴) ابوالعلاء معری کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ نظموں سے پہلے حمد کے تین اشعار ملاحظہ کریں:

قَضَى اللَّهُ فِينَا بِالَّذِي هُوَ كَانِنٌ • فَتَمَّ وَضَاعَتْ حِكْمَةُ الْحَكَمَاءِ (۱۵۵)
(اللہ تعالیٰ نے ہمارے اندر جو بھی فیصلہ کیا وہ پورا ہو کر رہا اور اس کے سامنے حکماء کی حکمتیں ناکام رہیں)۔

انْفَرَدَ اللَّهُ بِسُلْطَانِهِ • فَمَالَهُ فِي كُلِّ حَالٍ كَفَاءُ (۱۵۶)

(اللہ تعالیٰ اپنے اقتدار میں منفرد ہے۔ کسی بھی شے میں کوئی اس کا ہسر نہیں)۔ (۱۵۷)

وَاللَّهُ حَقٌّ وَابْنُ آدَمَ جَاهِلٌ • مِنْ شَانِهِ التَّفْرِيطُ وَالتَّكْلِيفُ (۱۳۵)

(اللہ تعالیٰ سچ ہے اور ابن آدم جاہل کیونکہ اس کے یہاں افراط و تفریط اور کذب بیانی ملتی ہے)۔

ابوالعلاء معری کی نظم ”سبحان الخالق“ کا اطلاق کلی طور پر حمد پر کیا جاسکتا ہے:

اطل صليب الدلوبين نجومه • يكف رجلاً عن عبادتها الصلبا

(برج تارہ ”صلیب“ اپنے تاروں میں آیا۔ وہ لوگوں کو صلیب کی عبادت سے روک رہا ہے)۔

فَرَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّهْمَى • وَأَبْدَى الثُّرَيَّا السَّمَائِينَ وَالْقَلْبَا

(تمہارے رب نے سہی (چھوٹا ستارہ) پیدا کیا۔ نیز ثریا، سائیں (ستارہ) اور قلب کو ابدیت بخشی)۔

وَأَنْحَلْ بَدْرًا بَعْدَ كَمَالِهِ • كَانَ بِهِ الظُّلُمَاءُ قَاصِمَةً قُلْبَا

(اور اس نے ماہ کامل کو کمال تک پہنچنے کے بعد ختم کر دیا اور تاریکیوں نے اسی کے ذریعہ کنگن کو توڑ دیا)۔

أَذْنِي رَشَاءَ لِلْعِرَاقِي وَلَمْ يَكُنْ • شَرِيعاً أَذَانِصَ الْبَيَانِ وَلَا خَلْبَا (۱۵۸)

(اس نے ڈول کی لکڑی کے لئے رسی کو قریب کیا اور جب ذکر ہوا تو نہ تو کھجور کی رسی تھی اور نہ گھاس کی رسی)۔

دوسری نظم ”غفرانک اللہم“ بھی حمد سے متعلق ہے:

مَتَىٰ عَذَابُ الْأَقْوَامِ لِبَاءِ وَفِطْنَةٍ • فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْهُمَا وَسَلِّبْنِي

(جب قوموں نے عقل و مال اور اولاد کو شمار کرنا شروع کیا تو تم مجھ سے ان دونوں کے متعلق سوال مت کرو بلکہ مجھ سے سوال کرو)۔

أَرَىٰ عَالَمًا يَرْجُونَ عَفْوَ مَلِيكِهِمْ • تَقْبِيلَ رُكْنٍ وَاتِّخَاذِ صَلِيبٍ

(میں دنیا کو دیکھتا ہوں کہ وہ اپنے بادشاہ کی رضا صرف طاقت و قوت حاصل کرنے کے لئے چاہتی ہے)۔

فَغُفِّرَانَكَ اللَّهُمَّ هَلْ أَنَا طَارِحٌ • بِمَكَّةَ فِي وَفْدٍ وَثِيَابِ سَلِيبِي

(اے میرے پروردگار تو مجھے معاف کر دے۔ کیا میں مکہ کی ریت کی چوٹی پر پھینکا ہوا نہیں ہوں اور میں ہوش کھو چکا ہوں)۔

أَمْ مَلُ عَفْوَالَهُ وَالصَّدْرُ حَائِشٌ • أَذَا خَلَجْتَنِي لِلْمَمْنُونِ الْخَوَالِجِ

(میں خدا سے درگزر کی امید رکھتا ہوں۔ جب میرے اندر موت کے وسوسے پیدا ہوتے ہیں تو سینہ پھر جاتا ہے)۔

نظم ”یجد و تمزح“ کے تین شعر ملاحظہ ہوں:

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ أَوْلَىٰ سَفِيهِ • أَنْ يَعْرِفُوا عِلَّةَ الضَّلَالِ تَزَحٍ (۱۵۹)

(میں پرلے درجے کی بیوقوفی سے خدا کی پناہ چاہتا ہوں، کاش کہ وہ دور رہنے والی گمراہیوں سے واقف ہو جائے)

طُوبَىٰ لِمَوْدَةٍ فِي حَالِ مَوْلَدِهَا • ظَلَمَّا قَلَبْتَ أَبَاهَا الْفُظْ لَوْدُودِ

(خوشخبری ہے ان لڑکیوں کے لئے جو ولادت کے وقت دفن کر دی گئیں۔ اے کاش اس کا بدکردار باپ ہی دفن کر دیا گیا ہوتا)۔

يَا رَبِّ هَلْ أَنَا بِالْغُفْرَانِ فِي طَعْنِي • مُزَوَّدٌ؟ أَنْ قَلْبِي مِنْكَ مُزَوَّدٌ (۱۶۰)

(اے میرے رب! کیا میں اپنی زاوراہ کے سبب بخشش کے لائق ہوں؟ بے شک میرا دل تیرے خوف سے پڑ ہے)۔

نظم ”لا ملک الا اللہ“ بھی حمدیہ ہے:

لَا مَلِكَ لِلْمَلِكِ الْمَقْصُورِ نَعْلَمُهُ • وَكُلُّ مَلِكٍ عَلَى الرَّحْمَانِ مَقْصُورٌ

(ہمیں معلوم ہے کہ عاجز بادشاہ کے لئے کوئی اقتدار نہیں ہے اور تمام بادشاہ رحمن پر منحصر ہیں)۔

مَضَتْ قُرُونٌ تَمْضِي بَعْدَنَا أُمَمٌ • السَّرِخَافُ إِلَىٰ أَنْ يُتْفَخَ الصُّورُ

(صدیاں گزریں اور ہمارے بعد بہت سی قومیں گزریں گی مگر صور پھونکے جانے تک راز پوشیدہ رہے گا)۔

لَمْ يُخْصِ أَعْدَادُ رَمْلِ الْأَرْضِ مَسَاكِنُهَا • وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ مَحْصُورٌ (۱۶۱)

(زمین کی ریت کی تعداد کو اس کے باشندے شمار نہیں کر سکتے اور یہ تمام اشیاء اللہ کے احاطہ علم میں ہیں)۔

ابوالعلاء معری کی نظم ”قدرة اللہ“ بھی حمد پر مبنی ہے:

يَا خَالِقَ الْبَذْرِ وَشَمْسِ الضُّحَىٰ • مُعَوَّلِي فِي كُلِّ حَالٍ عَلَيْكَ

(چاند اور روشن سورج کے خالق! میں بہر حال تجھ پر ہی بھروسہ کرنے والا ہوں)۔

وَكُلُّ مَلِكٍ لَكَ عَبْدٌ وَمَا • يَبْقَىٰ لَهُ مُلْكٌ فِيهِ عَمَّا مَلَكَ (۱۴۲)

(ہر بادشاہ تیرا غلام ہے کیونکہ اس کی بادشاہت کو قرار و ثبات نہیں رہے گا اس لئے اس کو دوا می شاہ کہا جاسکتا)۔
نظم ”الملک لک“ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ دنیا کی ہر شئی فانی ہے اور دوام صرف اللہ کو حاصل ہے، جس کا مطلع یوں ہے:

إِلَهَ الْآلَامِ وَرَبُّ الْعَمَامِ • لَنَا الْفَقْرُ دُونَكَ وَالْمَلِكُ لَكَ (۱۶۳)

(اے مخلوق کے اللہ اور بادلوں کے رب! فقر ہمارے لئے ہے تیرے لئے نہیں بلکہ تیرے لئے تو اقتدار ہے)۔

نظم ”الاعجاز فی قبضة اللہ“ میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔ ایک شعر ملاحظہ کریں:

فِي قَبْضَةِ اللَّهِ أَعْمَارٌ مُّقْسَمَةٌ • لَهَا أَذْشَاءُ تَقْصِيرٌ وَتَطْوِيلٌ (۱۶۳)

(تقسیم کردہ عمریں اللہ ہی کے قبضہ میں ہیں، اسی کی مرضی سے ان کا گھٹنا اور بڑھنا ہے)۔

نظم ”الحکیم القادر“ میں ابوالعلاء معری نے بتایا کہ کائنات کا نظام ایک ضابطے کے مطابق ہے کیونکہ اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی طاقت و قوت کار فرما ہے:

حِكْمٌ تَذُلُّ عَلَىٰ حَكِيمٍ قَادِرٍ • مُتَفَرِّدٌ فِي عِزِّهِ بِكَمَالٍ

(حکمتیں اور احکام ایک حکیم و قادر ذات پر شہادت دیتی ہیں۔ وہ اپنی عزت و عظمت میں کمال کے ساتھ منفرد ہے)۔

نظم ”الواحد القدیم“ کا تعلق بھی حمد سے ہے۔ اس کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

يَغْنَىٰ الَّذِي مَالَهُ فَنَاءٌ • وَذَلِكَ الْوَاحِدُ الْقَدِيمُ (۱۶۵)

(وہ ذات بے نیاز ہے، اس کے لئے فنا نہیں ہے اور وہ اکیلا اور قدیم ہے)۔

”ان غفر اللہ لی“ بھی حمدیہ نظم ہے:

إِنْ غَفَرَ اللَّهُ لِي فَلَا أَسْفُ • عَلَى الَّذِي فَاتَ مِنْ تَنْعِيمِهَا (۱۶۶)

(اگر اللہ نے میری بخشش کر دی تو میں فوت ہو جانے والی آسائشوں پر غم نہیں کروں گا)۔

نظم ”لو شاء ربی“ (۱۶۷)، ”سبحان الخالق“ (۱۶۸) اور ”رحمة اللہ علی امة“ (۱۶۹) میں بھی

اللہ کی ذات و صفات اور اس کی عظمت و قدرت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کے علاوہ بھی معری کی کئی نظمیں ہیں جن میں خدائے برتر کی تعریف کی گئی ہے۔ (۱۷۰) معری کی شاعری میں اچھا خاصا مواد حمد سے متعلق ہے۔

ابونواس:

ابونواس ۷۶۳ء میں علاقہ اہواز کی ایک بستی میں پیدا ہوا۔ بصرہ میں اس کی پرورش ہوئی، وہاں سے بغداد

گیا۔ ۸۱۳ء میں وہیں اس کا انتقال ہوا۔ ابونواس کو اہل علم کی صحبت کا بڑا خیال تھا۔ مشہور شاعر والیہ بن حباب سے

ملنے کا اسے شدید اشتیاق تھا۔ اتفاق سے اس شاعر کا گزر اس عطار کی دکان سے ہوا جس پر ابونواس کام کرتا تھا۔ اسے

ابونواس کی ذہانت کا اندازہ ہوا تو اسے اپنے ساتھ لیتا گیا۔ چنانچہ بصرہ میں ابونواس نے شاعری میں اپنا مقام پیدا کیا۔ اسے

ہارون رشید کے دربار میں بڑی قدر و منزلت ملی۔ ابونواس صوبوں کے گورنروں کی بھی تعریف کیا کرتا تھا۔ مصر

کے گورنر خصب کی بھی اس نے تعریف کی۔ بعد میں وہ محمد الامین کا شاعر درباری ہو کر رہ گیا۔ جس نے اسے ایک جرم

میں سزائے قید دی۔ رہائی کے بعد وہ اپنے مالک حقیقی سے جا ملا۔ (۱۷۱) اسے خمریاتی شاعری کا امام تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے کئی قصائد حمد سے متعلق ہیں، عربی شاعری میں ابونواس تنہا شاعر ہے جس کے یہاں حمد کا ایک واضح تصور ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسے اس موضوع میں انفرادیت حاصل ہے۔ نظم ”اقر الیک منک“ کے حمدیہ معیار پر پوری اترتی ہے:

أَيَّامَنْ لَيْسَ لِي مِنْهُ مُجِيرٌ • يَعْفُوكَ مِنْ عَذَابِكَ أَمْسَجِيرٌ

(مجھے اس سے بچانے والا کوئی نہیں ہے۔ میں تیری عفو و درگزر کے بعد ہی تیرے عذاب سے بچ سکتا ہوں)۔

أَنَا عَبْدُ الْمُقِرِّ بِكُلِّ ذَنْبٍ • وَأَنْتَ السَّيِّدُ الْمَوْلَا الْغَفُورُ

(میں تمام گناہوں کا اقرار کرنے والا بندہ ہوں اور تو آقا، مولیٰ اور بخشش والا ہے)۔

فَإِنْ عَذَّبْتَنِي فَبُسُوْءٍ فِعْلِي • وَإِنْ تَغْفِرْ فَأَنْتَ بِهِ جَدِيرٌ

(اگر تو نے مجھے عذاب دیا تو یہ میرے برے کام کا نتیجہ ہے اور اگر تو نے بخش دیا تو یہی تیری شایان شان ہے)۔

أَفِرُّ إِلَيْكَ مِنْكَ وَأَيْنَ إِلَّا • إِلَيْكَ يَقِرُّ مِنْكَ الْمُسْتَجِيرُ (۱۷۲)

(میں تیری پناہ کی خاطر تیری ہی طرف بھاگ رہا ہوں اور اس کے علاوہ کہاں جاؤں۔ تجھ سے پناہ جانے والی تیری ہی طرف رواں ہے)۔

ایک دوسری نظم ”رقیب“ کا تعلق بھی حمد سے ہے:

إِذَا مَا خَلَوْتُ الدَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ • خَلَوْتُ وَلَكِنْ قُلْ عَلَيَّ رَقِيبٌ

(تم جس دن بھی زمانے سے الگ (خلوت میں) رہو تو یہ نہ کہو کہ میں تنہا ہوں بلکہ کہو کہ مجھ پر ایک نگراں ہے)۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ يَغْفُلُ سَاعَةً • وَلَا أَنْ مَا يَخْفَى عَلَيْكَ يَغِيبُ

(اور تم ہر گز یہ گمان نہ کرو کہ اللہ ایک لمحہ بھی غافل ہوتا ہے اور تم سے مخفی رہنے والی شئی بھی اس سے پوشیدہ نہیں ہے)۔

لَهُوْنَا بِغُمْرٍ طَالَ حَتَّى تَرَادَفَتْ • ذُنُوبٌ عَلَى آثَارِهِمْ ذُنُوبٌ (۱۷۳)

(ہماری زندگی کا کھیل طویل سے طویل تر ہو گیا یہاں تک کہ گناہوں پر گناہوں کا انبار لگتا گیا)۔

نظم ”اللہ اعلیٰ“ میں ابونواس نے اللہ کی بہت سی صفات کی طرف اشارہ کیا ہے:

كُلُّ نَاعٍ فَسَيَنْبَغِي • كُلُّ بَاكِ فَسَيَبْكِي

(ہر موت کی خبر دینے والے کو عنقریب موت کی خبر دی جائے گی۔ ہر رونے والا عنقریب اس پر رویا جائے گا)۔

كُلُّ مَذْخُورٍ سَيَفْنِي • كُلُّ مَذْكَوْرٍ سَيُنْسِي

(تمام ذخیرہ کی ہوئی چیزیں عنقریب فنا ہو جائیں گی اور تمام داستانیں عنقریب فراموش کر دی جائیں گی)۔

لَيْسَ غَيْرُ اللَّهِ يَتَّقِي • مِنْ غُلَا فَاللَّهُ أَعْلَى

(بجز اللہ کے کوئی باقی نہیں رہے گا۔ اللہ تمام برتروں سے برتر ہے)۔

أَنْ شَيْئًا قَدْ كَفَيْنَا • لَهُ نَسْعَى وَ نَشْقَى

(جس رزق کے لئے ہم جدوجہد کرتے ہیں وہ ہمارے لئے کافی ہے)۔

أَنَّ لِلشَّرِّ وَلِلْخَيْرِ • لَسِيْمَاءَ لَيْسَ تَخْفَى

(بے شک خیر و شر کی علامتیں پوشیدہ نہیں ہیں)۔

كُلُّ مُسْتَخْفٍ بِسَرٍّ • فَمِنْ اللَّهِ بِمَرَأَى

(تمام وہ چیزیں جو پردہِ خفا میں ہیں وہ اللہ کی نگاہ و نظر میں ہیں)۔

لَا تَرَى شَيْئًا عَلَى اللَّهِ • مِنَ الْأَشْيَاءِ يَخْفَى (۱۷۳)

(تم کسی ایسی چیز کو دیکھ نہیں سکتے جو اللہ سے مخفی ہو)۔

نظم تضرع کا تعلق بھی حمد سے ہے۔ اس میں ابونواس خدا کی عظمت کو بتاتے ہوئے اس کی مغفرت طلب کرتا ہے۔

يَا رَبِّ إِنَّ عَظَمْتَ ذُنُوبِي كَثْرَةً • فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ

(اگرچہ میرے گناہ کثرت کے لحاظ سے عظیم ہیں لیکن میں جانتا ہوں کہ تیری مغفرت اس سے بھی عظیم ہے)۔

أَنْ كَانَ لَا يَرْجُوكَ إِلَّا مُحْسِنٌ • فَيَمْنُ يَلُودُ وَيَسْتَجِيرُ الْمُجْرِمُ

(اگر ایسا ہوتا کہ صرف عمل صالح کرنے والے ہی کو تجھ سے امید ہوتی تو مجرم کس ذات کی پناہ لیتے اور کس سے پناہ چاہتے)۔

أَدْعُوكَ رَبِّ كَمَا أَمَرْتَ تَضَرُّعًا • فَإِذَا أَرَدَدْتَ يَدِي فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ

(اے میرے رب! میں تجھے ویسے ہی گڑگڑاتا ہوا پکارتا ہوں جس طرح تو نے حکم دیا، اگر تو نے میرا ہاتھ جھٹک دیا تو پھر کون رحم کرے گا)۔

مَا لِي أَلَيْكَ وَسَبِيلَةٌ إِلَّا الرَّجَا • وَجَمِيلُ عَفْوَكَ ثُمَّ إِلَيَّ مَسْلَمٌ (۱۷۵)

(سوائے امید و رجاء کے اور تجھ تک پہنچنے کا اور کون میرا وسیلہ ہے۔ ہاں تیری بخشش حسین ہے اور یہ کہ میں مسلم ہوں)۔

ایک اور نظم ”اللہ المدبر“ میں بھی اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی گئی ہے:

يَا نَوَا سَيِّ تَوْفُرُ • وَ تَجْمُلُ وَ تَصْبُرُ

لوگو! باوقار باحیا اور صابر بنو۔

سَأَلْتُ الدَّهْرَ بِشَيْئِي • وَبِمَاسَرٍّ أَكْثَرُ

(میں نے ایک شے کے سبب زمانہ نے تم کو تباہ کر دیا اور زیادہ تر اس نے تم کو خوشیوں سے ہم کنار کیا)۔

يَا كَبِيرَ الذَّنْبِ عَفْوًا • لِلَّهِ مِنْ ذَنْبِكَ أَكْبَرُ

(اے بڑے گناہوں کے مرتکب! اس عفوِ الہی کی امید رکھ جو تیرے گناہ سے کہیں بڑی ہے)۔

أَكْبَرُ الْأَشْيَاءِ عَنْ أَضْ • غَرِ عَفْوِ اللَّهِ أَضْعَفُ

(بڑے سے بڑے گناہ بھی اللہ کے چھوٹے سے چھوٹے عفو سے بہت چھوٹے ہیں)۔

لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا • مَا قَضَى اللَّهُ وَقَدَّرَ

(انسان کے لئے وہی ہے جو اللہ اس کے حق میں فیصلہ اور مقدر کر دے)۔

لَيْسَ لِلْمَخْلُوقِ تَدْبِيرُ • بَلِ اللَّهُ الْمُدَبِّرُ (۱۷۶)

(مخلوق کے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے بلکہ اللہ ہی تدبیر کرنے والا ہے)۔

نظم ”عفو اللہ“ میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے:

انْقَضَتْ شِرَّتِي فَقَعَتِ الْمَلَاهِي • إِذْ رَمَى الشَّيْبُ مَفْرِقِي بِاللَّهِ وَاهِي

(میری چستی ختم ہو گئی اور کھیل کی چیزیں مٹ گئیں جب بڑھاپا حوادث روزگار کے ساتھ میری مانگ میں داخل ہو گیا)۔

لَهْتَنِي النَّهْيُ فَمِلْتُ إِلَى الْعَذ • لٍ وَاشْفَقْتُ مِنْ مَقَالَةِ نَاهٍ

(عقل نے جب مجھے سرگشتہ کیا تو عدل الہی کی طرف مائل ہوا اور میں ممانعت کرنے والے ناصح کی بات سے ڈر گیا)۔

أَيُّهَا الْغَافِلُ الْمُقِيمُ السَّهْوَ • وَلَا عُذْرَ فِي الْمَقَامِ لِسَبَاهِ

(اے بھول پر اٹل رہنے والے غافل! تغافل عارفانہ کرنے والے کے لئے وہاں کوئی عذر قابل قبول نہ ہوگا)۔

لَا بِأَعْمَالِنَا نَطِيقُ خِلَاصًا • يَوْمَ تَبَدُّو السَّمَاءَ فَوْقَ الْجَبَاهِ

(اس دن ہم اپنے اعمال سے چھٹکارہ نہیں حاصل کر سکیں گے جب آسمان پیشانیوں پر آ جائے گا)۔

غَيْرَ أَنِّي عَلَى الْإِسَاءَةِ وَالتَّفْرِيطِ • رَاجٍ لِحُسْنِ عَفْوِ اللَّهِ (۱۷۷)

(مسلل برائیاں اور زیادتیاں کرنے کے باوجود میں اللہ کے حسن عفو کا امیدوار ہوں)۔

نظم ”یاسائل اللہ“ کے حمدیہ اشعارلاحظہ کریں:

يَا سَائِلُ اللَّهِ فُزْتُ بِالظُّفْرِ • وَبِالنَّوَالِ الْهَبِّي لَا الْكَدِرِ

(اللہ سے مانگنے والے! تم کامیابی اور خوشگوار بخشش سے ہم کنار ہو گے مشقتوں اور آلودگیوں سے نہیں)۔

فَارْغَبْ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى بَشَرٍ • مُنْتَقِلٌ فِي الْبَلَى وَفِي الْغَبْرِ

(تم اللہ سے لو لگاؤ، انسان سے نہیں جو بیماریوں اور مصائب میں مبتلا ہونے والا ہے)۔

وَارْغَبْ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى جَسَدٍ • مُنْتَقِلٌ مِنْ صَبَا إِلَى كِبَرٍ

(تم اللہ سے لو لگاؤ کسی خاکی جسم سے نہیں جو بچپن سے بڑھاپے کی طرف جانے والا ہے)۔

أَنَّ الدِّنَى لَا يَخِيبُ سَائِلُهُ • جَوْهَرُهُ غَيْرُ جَوْهَرِ الْبَشَرِ

(بے شک اس ذات سے سوالی مایوس نہیں ہوگا۔ اس کی حقیقت انسان کی حقیقت سے الگ ہے)۔

مَا لَكَ بِالتَّرَهَاتِ مُشْتَغَلًا • أَفَنِي بِيَدِكَ الْإِمَانُ مِنْ سَقَرِ (۱۷۸)

(کیا بات ہے کہ تم خرافات میں پڑے ہوئے ہو؟ کیا تمہارے ہاتھوں میں جہنم سے چھٹکارا دلانے کی سکت ہے؟)

نظم ”نجمی و دعاء“ حمدیہ شاعری کی ایک عمدہ مثال ہے اس کے ایک ایک شعر میں شانِ عبودیت

پائی جاتی ہے۔ شاعر نے خود کو خدا کے سپرد کر دیا ہے کہ خدایا میں تیرے سامنے حاضر ہوں۔ تیرا کوئی ہم سر اور شریک

نہیں ہے۔ تیری ہی ذات حمد و تعریف کے لائق ہے:

إِلَهِنَا مَا أَغْدُ لَكَ • مَلِكُ كُلِّ مَنْ مَلَكَ

(اے ہمارے آقا و معبود! تمام بادشاہوں میں کسی کو میں تیرے برابر بادشاہ نہیں مانتا)۔

لَبَّيْكَ قَدْ لَبَّيْتُ لَكَ

(میں حاضر ہوں۔ یقیناً میں تمہاری آواز پر لبیک کہنے کے لئے حاضر ہوں)۔

لَبَّيْكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ • وَالْمُلْكُ وَلَا شَرِيكَ لَكَ

(میں حاضر ہوں، بے شک تمام تعریفیں تیرے لئے ہیں، اقتدار تیرے لئے ہے اور تیرا کوئی شریک نہیں)۔

مَا خَابَ عَبْدٌ سَأَلَكَ • أَنْتَ لَهُ خِيْتُ سَلَكُ

(تم سے سوال کرنے والا بندہ ناکام نہیں ہوا۔ جہاں وہ جائے وہاں تو اس کی دستگیری کے لئے موجود ہے)۔

لَوْلَاكَ يَارَبِّ هَلَكُ

(اے میرے پروردگار اگر تو نہ ہوتا تو وہ ہلاک ہو جاتا)۔

لَبَّيْكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ • وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

(اے میرے رب! میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں تیرے ہی لئے ہیں اور اقتدار بھی تیرے ہی لئے، تیرا کوئی شریک نہیں)۔

كُلُّ نَبِيٍّ وَمَلِكٍ • وَكُلُّ مَنْ أَهْلَ لَكَ

(تمام انبیاء اور سلاطین تیرے ہیں اور تمام لوگ تیرے ہی لئے ہیں)۔

وَ كُلُّ عَبْدٍ سَأَلَكَ • سَبَّحَ أَوْ لَبَّى فَلَكَ

(تمام بندے تجھ سے ہی سوال کرتے ہیں اور آسمان نے تیری ہی تسبیح بیان کی یا تیری آواز پر لبیک کہا)۔

لَبَّيْكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ • وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

(میں حاضر ہوں میرے رب! تمام حمد تیرے لئے ہے اور اقتدار بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

وَاللَّيْلُ لَمَّا أَنْ خَلَّكَ • وَالسَّابِحَاتُ فِي الْفَلَكَ

(اور رات جب سخت سیاہ ہو جائے اور آسمان میں تارے تیرے لگیں)۔

عَلَى مَجَارِي الْمُنَسَّلِكِ

(داخل ہونے والے راستوں پر)۔

لَبَّيْكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ • وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ (۱۷۹)

(اے میرے پروردگار میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں اور اقتدار تیرے لئے ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

ابن حجر عسقلانی:

ابن حجر کا آبائی وطن "عسقلان" ہے جو فلسطین میں واقع ہے۔ وہ ۷۲۷ھ میں قاہرہ میں پیدا ہوئے